

## Adalékok egy filozófiai szótárhoz.

BÖHM KÁROLY  
hátrahagyott irataiból.\*

### A filozófia.

*Filozófia* (bölcsejszet, bölcselet; *φιλοσοφία*, „a bölcsesség szeretete“) a görög *φιλέω* (szeretek) és *σοφία* (bölcsesség) szavakból van összetéve. Az ige *φιλοσοφέω* már *Hdt. I. 30.* elő fordul, mikor Kroisos Solonhoz azt mondja: *παρ' ἡμέας γάρ περὶ σέο λόγος ἀπικται πολλος... ὥς φιλοσοφῶν γῆν πολλήν θεωρεῖς ἐνεκεν ἐπελήλυσας*, ami azt jelenti, hogy szemlélődés céljából (nem üzletben, *κατιὰπρῶξιν* Hom.) járta be a sok földet; azaz tudomány céljából, ismeretekre törekedve. Azért Xen.-nál gyakrabban *σοφία* („bölcsesség“) fordul elő, mint *φιλοσοφία* s tudást (*ἐπιστήμη*) jelent általában; aki vele foglalkozik, azt Xen. *φιλόσοφος*-nak nevezi és *φιλοσοφᾶν*-nak (már Sokrates). A szónak első jelentése tehát, úgy látszik, az, hogy „bölcsekedni“ annyi, mint a tudást szeretni, még pedig csupán a szemlélődés céljából, vagyis önzetlenül, közönséges napi érdekektől menten (*Paulsen, Einl.*

\* Böhm Károly ezeket a cikkeket egy tervbevett magyar filozófiai szótár számára írta. Az itt közölt cikkek közül azonban Alexander Bernát az Athenaeumban, amelyet az időben ő szerkesztett, közreadott kettőt. Az Athenaeum 1915. évf. 22. sköv. lapjain a „Filozófia“ c. cikk jelent meg; az 1916. évf. sköv. lapjain pedig az „Értékelmélet“ című. A többi cikk itt lát először világot. Hitünk szerint ezek a cikkek nemcsak Böhm gondolkozásának ismerete szempontjából birnak értékkel, hanem a magyar filozófiai irodalom gazdagodását is jelentik.

Szeged, 1935. január 9.

Bartók György.

in die Philos. 4. Aufl. 20. l.) Amikor a *φιλοσοφία* már terminusul jött használatba, akkor (állítólag Pythagoraszánál *Diog. L. XIII, 8. Cic. Tusc. d. V. 3.*) oly tudományt jelentett, mely a „dolgok természetét, minden egyebet semmibe sem véve“, szemléli („ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiosè intuentur“ Cic.) A filozófusnak ezen lelkület (*pectus est, quod facit philosophum*) adta a gyakorlat embereitől elválasztó vonását, elmerülés a másba, szeretetteljes elmélyedés a dolgok természetébe; amit Hegel szépen így fejezett ki: „die Philos, ist ein abgesondertes Heiligthum u. ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat“ (*Vorlesungen über die Philos. der Rel. II. 356*).

1. A *φιλοσοφία* fogalmának terjedelme. A kiből ezen érzület hiányzott, azt a „bölcészek“ köréből már Platon mint *σοφιστής*-t kizárta; ellenben a Sokr. előtti komoly gondolkodókat *σοφός*-oknak nevezték. Mert *σοφός* az ügyes, okos, tapasztalt ember s a *σοφία* = *ἐπιστήμη*, tudás (Xen.-nál). Lassan a szó jelentésében a fősúly a tudásra esett, *φιλοσοφία* = *ἐπιστήμη* lett s azért mint „kutatás“ sokféle volt (s így *φιλοσοφίαι καὶ παιδείαι τῶν ἄλλων* Isocr.). De a tudás körében már Platon kettőt különböztetett meg: az örökkévaló azonosnak ismeretét (*ἐπιστήμη*) és a világi muló dolgokról szóló vélekedést (*δόξα*) Platonnál tehát *φιλοσοφία* két értelemben fordul elő: 1. szorosabb értelemben *φιλοσοφοί* azok, kik a „mindig, ugyanígy magában levőt megragadni bírják“; 2. tágabb értelemben az ismeretet általában jelenti (*Theait. 143 d. περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν*) Ilyen kettős értelme van a terminusnak Aristotelesnél is; a tulajdonképeni *φιλοσοφία* a létről magában értekezik (*τὸ ὄν ἢ ὅν*), azaz a létről általában s a *πρώτη φιλοσοφία* nevét viseli (prima philosophia még Descartesnál), ellenben *φιλοσοφίαν* az egyes külön ágai, mint pl. *φυσική, ἠθική* st.

A *φιλοσοφία* tehát a hellen filozófusok legnagyobbjainál ugyanaz, mint *ἐπιστήμη* általában. Az ismeretnek minden neve a filoz. körébe tartozik; Platon a világ összes alkotó elemi részeire terjeszkedik ki (Timaios), foglalkozik a lélekkel, a nyelvvel, a történelemmel, a joggal, a társadalommal, az erkölccsel és a néppel s Arist. nemcsak az Organont alkotó logikai műveket és a metafizikát írta meg, hanem az égről, a kelet-

kezésről és elveszésről, a légi tűneményekről, növényekről és állatokról, a lélekről és tevékenységeiről, az erkölcsről (*ἠθικά*), az államról (*πολιτικά*), a művészetről (*περὶ ποιητικῆς*) is értekezett. Ezen universalizmus a filozófiát ezentúl is jellemezte; a mennyire terjed a tudnivaló, annyira terjed a filozófia. A kereszténységben ennek kifejezője a dogmatika volt; a dogmatika a világismeret rendszere, a világ és élet felfogása a megváltás eszméjének szempontjából. A kanonikus könyvekből a keresztény ember mindarról értesült, amit tudni kívánt; megmagyarázták neki a világ keletkezését; őseinek sorsát a patriarchák életében szemlélte s az olvasót keveset zavarta az, hogy ősei soha zsidók nem voltak, hanem Germánia őserdőiben vadászták a bőlényt vagy talán Dentumogeriában üzték a szarvasokat. Innen tudta meg a rossznak eredetét, Jézus Krisztus megváltó halálát s a sötét jövőről is itt lebbentették fel a fátyolt s a szív vágyainak megfelelő örök élettel jutalmazták földi sanyarúságait. A biblia nemcsak tudományos könyv, hanem tudományos enciklopédia volt; a dogmatika, mely ezen tanokat a megváltás centrális eszméje körül rendszerbe csoportosította, nem állott a filozófia *mellett*, hanem azt magában foglalta s mivel nem a véges embertől nyerte tanait, hanem az isten szent lelkének diktátumaiból, azért a papi rend magát is a többiek fölé helyezte, mikor a dogmatikát a világi tudás („Weltweisheit“) fölé mint isteni tudást („Gottesgelehrtheit“) állította. A theologiai rendszer nemcsak az istenről tárgyalt, hanem a világrendszerről, az élő lényekről, a lélekről és az emberi társadalomról is, amint Aquinói Tamás azt, többnyire Aristoteles műveiben, találta s a megváltás gondolatával áthatva kialakította (Werner Karl: Der h. Thomas v. Aquino. 1858. s. k. I—III. k.).

Amikor a filozófia a hittan ezen évezredes uralma alól felszabadult, természetesen a filoz. hellem fogalma éledt fel újra; *egyetemes tudományt* láttak benne s a theologianak azzal fizettek, hogy a rendszerből vagy egészen kizárták, vagy pedig a rendszer keretén belül a többivel egyrangú diszciplínául helyezték el. A filozófia ezen felszabadulása ellen a theológia hosszú, végleg ma sem legyőzött ellenállást fejtett ki, amint az újthomismus térfoglalása minden ország egyetemlein tanúsítja; általában azonban az ismeret forrásául az értelmet tanulták

elismerni s igazságának végső kritériumát is benne keresték. Bayle Péter, a XVIII. sz. skeptikusa, ezt cáfolhatatlanul így fejezte ki: „nem kell-e annak, a ki az egyház ítéletét a magánánál többre teszi, előbb így következtetnie: az egyháznak több belátása van, mint magamnak s azért több hitelt érdemel, mint magam? *Mindenki saját belátása szerint határozza el magát*; ha valamit kinyilatkoztatásul tekint, ezt azért teszi, mivel józan érzéke, természeti világossága, esze neki azt mondja, hogy az érvek, melyek kinyilatkoztatott volta mellett szólnak, jók“ (*Oeuvres* div. I. 15, 367. v. ö. *Feuerbach* Lajos. Pierre Bayle. Ö. m. VI. 95.). Az ész autonómiájára felépült filozófia tehát ismét univerzalisztikus jellemű volt. Így V. Bacon Ferencnél tárgyalva: „deus, natura, homo“ található (*De Dign. et Augm. Sc.* III. 1.); Descartes szerint: „a filozófia szóval a bölcsességre való törekvést jelöljük és bölcsesség alatt nemcsak a gyakorlati okosságot értjük, hanem mindazon dolgoknak teljes tudását is, a melyeket az ember megismerni bír“. („*Philosophiae voce sapientiae studium denotamus et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum, quas homo novisse potest, scientiam*“ (*Princ. phil.* előszava). Ennek megfelelőleg ezen főműve a természettudományoknak egész enciklopédiájává lett, amint Apáczai Csere János is értette s feldolgozta. Ilyen egyetemes tudomány lebeg szem előtt Leibniznál, kinek tanítványa Wolff Christ. azt mondja: hogy a filoz. (= Weltweisheit) „minden lehető dolgoknak tudománya, miképen s miért lehetségesek“ [„ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie u. warum sie möglich sind“ (*Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschl. Verstd.* p. 1.)]; ezt kívánja Kant is a filozófia „conceptus cosmicus“-ától (*Weltbegriff*), mely szerint „Philos. (ist) die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (theologia rationis humanae)“ (*Kr. d. r. Vft.* S. W. III. 552. ed. Hart.). A legújabbkori rendszerek, ha módszeresen meg is különböztetik a filozófiai tudást más tudástól, ezt az universalizmust mégis fenntartják, amint Hegel, Herbart, Comte Ág., Spencer Herb., Wundt V. műveiből könnyen látható.

Anélkül tehát, hogy a kisebb rendű gondolkodók nézeteit is felsorolnók, a filozófia fogalmának történelméből biztos ered-

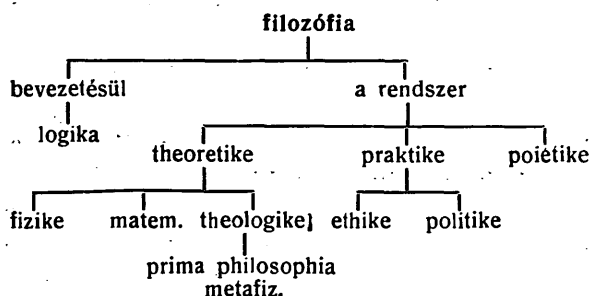
ményül azt nyerjük, hogy a filozófia és a tudomány (*ἐπιστήμη*) terjedelmileg teljesen egyeznek, vagyis hogy a filozófiának körébe mindennemű ismereti tárgy tartozik. „Philosophie ist von den Wissenschaften nicht zu trennen, sie ist nichts anderes, als der Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntniss. Alle Wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems, einer universitas scientiarum, deren Gegenstand die gesamte Wirklichkeit ist“ (*Paulsen Fr.* „Einl. in die Phil. 1896. p. 19).

2. A *filozófiai rendszerek tagoltsága* ugyanezt tanúsítja. A nyugati filozófiának alapproblemája ez volt: *mi a valóság értelme?* A lelki élet fejlődési törvényei érthetővé teszik, hogy a valóság alatt eleinte csak a külső valót értették, magát a szemlélő alanyt mintegy önkénytelenül kifelejtve annak keretéből. Az *ιον φυσικοί* még ezen álláspontból nézik a világot; a szofisták voltak azután azok, kik ezen obj. *θεωρία*-hoz az alanyt is vették s Sokratesnél ezen új dolog meglepetésszerű hatása annyira terjedt, hogy a fizikumot háttérbe szorítja s az alanyt első sorban célzatos tevékenységében, azaz mint ethikai lényt teszi a filoz. kutatás egyetlen tárgyává. A fiziológusoknál a kérdés az volt: honnan? emitt ez: hova? Az okok kérdése a célok (értékek) kérdésével bővült meg, a *φυσική* mellé az *ἠθική* állott, a tárgy mellé a személy és céljai. Platonnak ezen ket-tősség már teljesen megszokott dolog, s azért a két tanösszeget már egy harmadikra próbálja fektetni, mely kettejüknek mintegy közös gyökere: a *διαλεκτική*. Dialogusai ezen 3 csoportban mozognak s ha a rendszer felosztását (*Sext. Emp. adv. Math. VII. 16.* szerint) dialektikára, fizikára és ethikára Xenokrates-nek (396—314 a. Chr.) tulajdonítják is, bátran Pl.-ban lehet kezdőjét (*ἀρχηγός*) keresni (mint Cic. teszi). Mert tényleg rendszeres alaptana az örökké valóban, az ideában keresendő s csak az idea fogalma ad filozófiai értelmet úgy a természet tü-neményeinek (fizika), mint az emberi alkotásoknak (ethika tá-gabb értelemben).

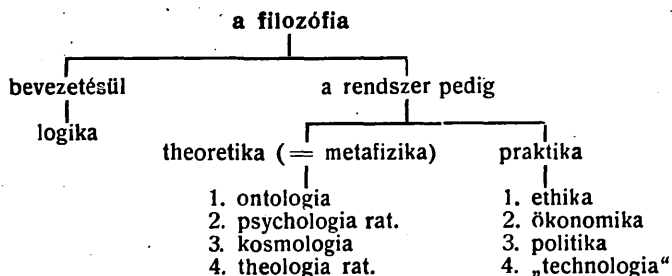
Aristoteles felosztása is ebből indul ki, mikor a fizika és ethika elé a *πρώτη φιλοσοφία*-t helyezi; de rendszere tagjait később más megfontolás szerint állítja össze, aszerint t. i., amilyen a lelki tevékenység, melyről a filozófia értekezik. Ezt jelzi eme kifejezése (*Met. VI. 1.*): „minden elmélkedés vagy gyakorlati vagy alkotó, vagy elméleti“. (*πᾶσα διάνοια ἢ πρακτική ἢ*

ποιητική ή θεωρητική). Az elméleti ismerethez tartozik: φυσική, μαθηματική, θεολογική s nyilván az okok kérdésére vonatkozik; ellenben a gyakorlati, a céloldalon Aristoteles megfelelőbb berendezést kezdeményezett, a mennyiben az erkölcsi és művészi tevékenységet egymástól elválasztotta. Ezen aristotelesi felosztás később is fellép, egészen a mai napig, ha a filozófiát elméleti és gyakorlati filozófiára osztva találjuk (pl. Wolffnál, Herbartnál stb.).

Aristoteles tehát rendszerét így tagolta:



Megfelelőleg Wolffnál is az észtudomány:



Különb. tartalom szempontjából a filozófia önkénytelenül a tárgy és alany tudományaira kénytelen megválni, th. fizikára és etikára, amelyekhez alapul járul mindenütt a metafizika vagy prima philosophia (Bacon F., Hobbes, Descartes). A dogmatikus rendszereknél (l. 4. p. filozófiai irányok) ezen felosztás szükségképeni, mert „vera imago mundi“ („a világ igaz képének“) elérése a céljuk s azért Hegel és iskolája is ezen három részt különböztetik meg: logika (= metafizika, prima philos.), természet-filozófia, szellem filozófiája.

Az eltérések csak az egyes diszciplínák elhelyezésénél és akkor tűnnek elő; mikor a dogmatizmus helyett az ismeretelméleti kérdések foglalnak első helyet. Így pl. a pszichológia pl., Aristotelesnél s követőinél a fizikában foglal helyet; Hegelnél a szellem filozófiájában; az esztétika Arist.-nél külön törzs az ethika mellett, Hegelnél az abszolút szellem nyilvánulási fokai közé tartozik; s a specializálódás haladtával keletkezett új tudományok elhelyezése is nehézségekkel jár, pl. a szociológia Comtenél a legfelsőbb fokra kerül, míg tartalmának nagy része elődeinél vagy az ethikába vagy a természetjogba (ius naturale) esik. A legnagyobb átalakulást azonban a kriticismus hozta létre; bár a tartalmi szempont kétségtelenül itt is megmaradt alapul. Már Wolff Ker. a filozófiába csak azon tanokat számítja, melyeket bizonyítani lehet, mondván: „filozófus, az, aki azoknak *okát* tudja megadni, amik vannak vagy lehetnek“ („philosophus est, qui *rationem* reddere potest eorum, quae sunt vel esse possunt *Philos. rat.* § 46.); s azért minden filoz. diszciplína (rationalis) mellé egy tapasztalatit állít (empirica), tehát van theol. rat. és experimentalis, psychol. rat. és empirica, kosmol. vagy phys. rat. és emp. s bár ezen határvonalat megtartani lehetetlenség, mégis Kantnál is lehet ezen különbséget találni. „Alle Philos. aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vfterk. aus empirischen Principien. Die erstere heisst *reine*, die zweite *empir.* Philos. (*Kr. d. r. Vft.* p. 553. S. W. III. Hart.) Mellőzve az utóbbit, Kant úgy találja, hogy a tiszta ész filozófiája (Philos. der reinen Vft.) vagy propaedeutika (= kritika) vagy „a tiszta ész rendszere“ (= metafizika), bár „ezen név („metafizika“) az egész tiszta filozófiára, beleértve a kritikát is, alkalmazható“. Ennek folytán a metafizika = filozófia; és amennyiben a tiszta ész elméleti vagy gyakorlati használatára szól, a metafizika lehet vagy a természet vagy az erkölcsök metafizikája (= *reine Moral*). Azért mondja (l. c. 558 l.): „Metaphys. also sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorüberend (propaedeutisch) vorhergeht, *machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können*“. A metafizika szorosabb értelemben újra több diszciplínára oszlik (i. h. 556. l.). Ezen tagolást találjuk (sok eltérés mellett bár) Wundtnál az is, ahol a

„rendszeres filozófia“ feloszlik: elvtanra (Prinzipienlehre: Metaphysik), Naturphilosophie és Geistesphilosophie (*Einf. in die Philos.* 85. l.); ezen szükségletből eredt Spencernél a „First Principles“, amelyek után a biológia (beleértve a pszichológiát) és a szociológia (beleszámítva az ethika is) következnek, azaz a Platon óta divatos hármas alap-felosztás, számos ponton megbővülve bár, újra érvényesül.

A filozófiai rendszer emélfogva nem tagolható önkényünk szerint, hanem az értelmiség belső szüksége vetíti ki alapdiszciplináit magából. Éppen azért sok egyéni eltérés mellett valamennyi rendszerben ugyanazon részeknek kell előfordulniuk; egyrészt az önkényunktől független valóság, másrészt az öntudatunk vezetése mellett előálló alkotások s végre az objektív valóság s a szubj. alkotások közös gyökere — ezek azon tárgyak, amelyek viszonyait törvényes összefüggésükben a filozófia utánképezni, azaz objektív egységgé összeállítani van hivatva. Hogy ezen obj. egységet vagy rendszert melyik álláspontról alakítjuk meg, az a filozófiai alapgondolattól és végső állásponttól függ, amelyre nézve alább (4. p. filoz. irányok) adunk részletesebb fejtegetést.

3. A filozófia ezen universalizmusa azonban elnyeléssel fenyegeti az egyes tudományokat; *milyen viszonyban képezendők tehát a filozófia és az egyes tudományágak?* A viszony megértését rendesen az nehezíti, hogy az „egyes“ tudományokat az „egyetemes“ tudománnyal szembesítik s rosszúl értett féltékenységet keltve képviselőikben a filozófiát az egyes (konkrét) tudományokkal ellentétbe helyezik. Ezen egyoldalúság egyrészt onnan eredt, hogy az alkalmazott tudományokat (a „technikát“) az elmélettől elválasztják s azzal szembeállítják; másrészt abból, hogy az egyes diszciplinák alapgondolatait végig nem gondolják; s végre abból is, hogy a filozófiában valami olyas tudományt képzelnek, amely az egyéb ismeretekből teljesen különböző tudást közvetít s ezen oknál fogva tőlük független tárggyal foglalkozik s külön módszerrel dolgozik. A mint már most az egyik oldalon az ismeretek határ nélkül bővültek, a filozófia pedig, azokat követni nem bírván, velük szemben praepotensmodorban kezdett fellépni, a két foglalkozás (*φιλοσοφία* l. 1.) egymás ellen fordult s ádáz harcot vívott, ahelyett, hogy közös erővel iparkodtak volna az ismeret kérdését meg-



oldani. Ezen ellenkezés alapján természetesen a béke lehetetlen; a konkrét tudományok filozófia nélkül is ellehetnek, a filozófia azonban a tapasztalat konkrét adatai nélkül üres szószaporitássá fajul. Ha mégis tartalmat is akar közölni, akkor a konkrét tudományokból kell azt merítenie s kevés rosszakarattal a specialisták hirdethetik, hogy a filozófia önálló tartalommal nem rendelkezik s azért önálló tudomány nem is lehet. Az âge de specialité, melyet Comte annyiszor sajnálattal emleget, háttérbe szorította az univerzalisztikus pillantást s a filozófiát feleslegesnek emlegette.

A viszony azonban így egész helytelenül van értve és azért sajnálnunk kell, hogy Wundtnak erre vonatkozó téves tana annyi tért foglalt a gondolkodók között. Mert az egyes tudományok (Einzelwissenschaften) és az egyetemes tudomány (Universalwissenschaft) közti megkülönböztetés tényleg állandósítja a filozófia és a konkrét tudományok közti antagonizmust, amelyet pedig megszüntetni óhajtott. A filozófia és a többi tudományok között nem tartalmi, hanem fejlődési különbség és fokozat áll fenn. Minden ismeretben ugyanis vannak végső fogalmak, melyeket a speciális tudomány tárgyalni nem szokott, hanem egyszerűen adott tényekül fogad el és felhasznál; s viszont ezen végső fogalmaknak valóságát csak az egyes konkrét tényeken lehet tapasztalni, s ezek nélkül nincs is fogalmakkal, hanem pusztá szavakkal dolgozunk. A tudás alapjai ennélfogva minden konkrét ismeretben rejlenek s így minden ismeret potentialiter filozófia; ép úgy a végső fogalmak valóságában csak a tényekben találhatók s azért minden filozófia potentialiter magában hordja a tapasztalat részleteit. A tér gondolata pl. minden geometriai idomnak az alapja s így a mértan összes lehetőségét foglalja magában; mindamellett a tér valóságát csakis az egyes idomokon tapasztalhatjuk. S azért a tér filozofemája a geometria theoremáit magában hordja és viszont. Aki már most a geometriai alakokban elmerülve, ezeknél megállapodik; az speciális tudományt űz; ellenben aki a tér természetéből *érti* is ezen idomok viszonyait és törvényeit, az filozófiai pillantással nézi a geometriai tételek összefüggését. Az erő fogalma a természettudományok uralkodó fogalma; akár mint fizikai tünemények oka szerepel, akár kémiai, akár élet- és lelki folyamatokat magyaráz, minden tüneményben ott ta-

lálható s azon észlelhető. Viszont az erő alapértelmében meg kell azon vonásnak lennie, melyből a tapasztalat egyes erői értelmüket nyerik. A meddig a konkrét tünemények erőivel foglalkozunk, fizikusok vagyunk; amikor ezen konkrét erőket az erő alapjelentéséből próbáljuk megérteni, filozófálunk („természetfilozófusok vagyunk“). A viszony tehát konkrét tudomány és filozófia között nem a kizárás viszonya, hanem gondolkodásunk alapiránya szerint, foglaltság és determinatio. Az általános fogalmakhoz a konkrét tapasztalati fogalmak mint azoknak determinált, alsóbb formái tartoznak; egyik a másik nélkül el sem képzelhető. Comté és Spencer ezt az *absztraktság fokának* nevezik, melyen valamely tudomány áll, s nincs semmi nehézség ezen gondolat elfogadásában, ha az „absztrakt“ jelzőt a mi értelmünkben vesszük. Minden tudomány tényleg a fogalmak determinatióinak sorozatán épül fel s ennél fogva bizonyos relatív kezdetre (principium, ἀρχή) utal; aki ezen relatív kezdet és kialakulásai között látja az összefüggést, az tudományosan, azaz filozófálva nézi tudományát.

Azonban az egyes tudományok kezdetei (vagy elvei) újra egymás között is viszonyban állanak; tér, idő és mozgás, anyag és erő, a szellemi alkotások stb. coordinatiói viszonyokat mutatnak, amelyeket nyilván a konkrét tudomány nem fűrészszelhet. Sőt felvethető azon kérdés is: vajjon ezen relatív kezdetek számai nem futnak-e össze egy további közös, centrális fogalomban? nem képezik-e együttréve azt a „vera imago mundi“-t, melyre a filozófia mindenkor vágyódott? Ennek felderítése újabb kutatás céljául tűzhető ki; s akár elérjük, akár nem — a vizsgálat semmi esetre sem mellőzhető. A konkrét tudományokon felül tehát egy új tudomány helyezkedik el, melyet a régiek helyesen prima philosophiának neveztek s még most is sokan (pl. *Überweg Grundriss der Gesch. der Philos.* I. Th. § 1. „Philos. ist die Wissenschaft der Principien“) filozófiának általában tekintenek. A félrevezető terminus mellőzésével az ellenmondást is elkerüljük; ha ezt a tudományt általában „metafizikának“ nevezzük, akkor történelmileg is, fogalmilag is helyesen járunk el. Akkor a filozófiát a régiek értelmében „tudománynak“ általában tekinthetjük, még pedig legmagasabb formájában; ennek alapja a metafizika (Kanti értelemben), mint a végső fogalmak vizsgálása, ágazata pedig kettő: egyrészt a

valóság tana (ontologia), másrészt az alkotások tana (deontologia). Az összes tudományok rendszere maga, mint eszegység („Vernunftseinheit“) ekkor a „filozófia“; mellőzhetetlen kelleke a metafizikai fejtegetés, részletes kifejtése a „való“ és a „kellő“ vagy a substancziák és értékek tudománya. Lefelé azonban korlátlan a haladás területe; a természettudomány filozófiai marad, akár a bogarak egy speciesébe mélyed el, akár a nemek nagy körében mozog; a logika filozófiai akár a helyes gondolkodásról általában, akár a szillogisztikus módok egyes specialitásairól szól; az esztétika filozófiai, ha a szépről általában elmélkedik, vagy a tragikum valamely konkrét kialakulását fejtegeti. És így tovább. De megszűnik filozófiának lenni, ha a metafizikától elszakad; mint a magzat a köldökfonal elmetzése után önálló életbe vettetik ki, amelyben csak a „patria virtus“ hatalma védi meg az elpusztulástól, úgy éli tovább önálló életét a speciális tudomány is addig, a meddig az anyatesttől, a metafizikától, nyert lendület mozgatja. A mi speciális tudományaink mind azon hajítás irányában mozognak, mely beléjük a hellen filozófiai „virtusból“ származott át. S ha néha soká meg is feledkeznek szülőanyjukról, végre mégis megszólal bennök bizonyos időben a „vér“ s „önkényt“, voltaképen pedig logikai kényszerűséggel, valamennyien kezdenek „filozofálni“, még a legabsztraktabb matematika is. (V. ö. ehhez *Zeller E.* „Über die Aufgabe der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften“ c. ünnepi beszédét (1868) a „Vorträge und Abhandlungen. II. Sammlung 445—446“-ban. *Volkelt Joh.* „Vorträge zur Einführung in die Philos. der Gegenwart“ 1892. *Paulsen Fr.* „Einl. in die Philos.“ 15—44. II. és számos más értekezést.)

Önálló tudomány-e tehát a filozófia? A felelet ezek után kétségtelen. A filozófia maga a tudomány, legmagasabb formájában (*Spencer Herbert* ezt így fejezte ki (First Princ. 132. l.): „a legalsóbb fokú ismeret a *nem egységesített* ismeret; tudás a *részben egységesített* ismeret; filozófia a *teljesen egységesített* ismeret“ „completely-unified knowledge“). Ö ennélfogva sem nem speciális. sem nem univerzális tudomány; s azért helytelenül cselekszünk, ha „egyes“ és „egyetemes“ tudományokat állítunk egymással szemben. Minden tudomány ugyanis (disciplina) speciális tudomány; tartalma min-

denkor, módszere sokszor szükségképen azzá teszi. Így tartalmilag különbözik a matematika, az asztronómia, a fizika, a kémia stb. egymástól; tartalmilag önálló a metafizika, az ontológia, az axiologia s épen sajátos tartalmuk által lesznek speciális tudományokká. Az ontologia lefelé különödhetik a természettudományok minden ágacsájává; az axiologia ugyanígy a történelmi alakulások egyes ízeckéivé. Valamennyi elszakadhat a metafizikától s megszűnik filozófia lenni külsőleg; de belső életgyökereik oda viszi mindenkor vissza a metafizikához. S ezzel együtt képezi a filozófiát. Igaza van Kantnak: „Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt“ (*Kr. d. r. Vft.* S. W. III. 559).

Ez a filozófiának igazi önállósága; az ész autonómiája, a fundamentuma, melyet semminemű huzakodás és berzenkedés meg nem ingathat. Egy időben szokássá vált a filoz. önállóságát azzal biztosítani, hogy feladatát korlátolva tűzték ki, mert attól féltek, hogy külön tárgy nélkül megszűnik külön tudomány lenni. Így akarta *Fischer* az ismeretelméletre szorítani (*Gesch. d. n. Phil.* III.<sup>2</sup>, 16, „Obj. der Erfahrung sind die Dinge; Obj. der Phil. ist die Erfahrung, übh. die That-sache der menschl. Erkenntniss“); így *Riehl* A. is; de ez nyilván csak a modern filozófia jellemzője s nélkülözhetetlen feltétele, de nem egész tartalma. Ép oly kevésbé sikerül a filozófiát a „belső tapasztalat“ körével azonosítani (*Fries*; *Lipps*). Legkevésbé szerencsés gondolat *Döring* Agosté (*Philos. Güterlehre* 1889), ki a „javak és értékek“ vizsgálatát tűzi ki feladatául; hasonlóan nyilatkozik *Windelband* W. [*Gesch. der Phil.* 2. 548: „azért a filoz.“ úgymond, „csak mint az egyetemesen érvényes értékekről (allgemeingiltige Werthe“) szóló tan élhet tovább“]; mert ez csak egyik fontos ága, de nem egész tartalma a filozófiának (v. ö. *Wundt* V. polemiáját *Einl. in die Phil.* 1901. 31—39. II.). A filozófiának ilyen módon való mentése csak voltaképeni jellemének korlátozása; vannak neki saját problémái is, és ezeket a metafizika fejti ki, de van neki tágabb funkciója is, az összes ismeretek egységes észrendszerbe való összefoglalása. S minthogy ez minden tudománynak végső célja, azért a filozófia azon centrális pont, mely felé minden tudomány önkényte-

lenül húzódik, a tenger, melyben az ismeret összes folyamrendszerei, folyói, patakjai, erecskéi összefutnak. Azaz tartalmilag összeesik az ismeret egész körével, de qualitative más ismeret, mint a többi.

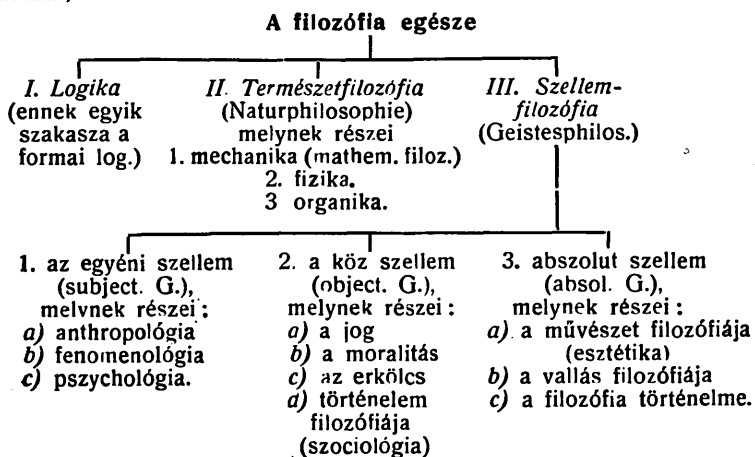
4. A *filozófiai rendszer* ezen objektív ideája történelmileg *egyes diszciplínákban* tagosodott ki, melyeket az egyes rendszeresítők újra különböző szempontok szerint helyeztek el keletében.

Az egyes diszciplínák mind a platonai három alaptagból fejlettek ki. Először a nagy átalakulás a metafizika területén állott elő, melyből az ismeretelmélet először mint logika (Arisztoteles), azután mint az ismeret genesise vált ki (a stoikusok). Magában a metafizikában külön csoportul válik ki a *πρώτη φιλοσοφία*-nak megfelelőleg a létről általában szóló tan (az ontologia; a név először Claubergnél (1625—1665) lép fel, mint oly tudományé, mely „nem ezen vagy azon valóval... hanem a valóval általában foglalkozik“ („non circa hoc vel illud ens... sed circa ens in genere versatur“ Eisler Wörterb.; v. ö. *Rudolf Eucken*: Gesch. der phil. Tedminol. (1879) 133 l.). Azután külön tanként lép fel a kozmológia, pszichológia, theológia, melyek mint „rationalis“ tudományok Wolffnál a metafizika részeként szerepelnek. A valóság tanában azután más részek is önállósultak, pl. a theológiából lett a tőle teljesen különböző vallásfilozófia; s nemcsak Comte, „hierarchiájában“ (amelyben a mathem., asztronómia, fizika, kémia, biológia és szociológia képezik a fokozatot), hanem Hegel iskolájában is találjuk a *mathematika* filozófiáját (Const. Franz 1842, Herm. Schwarz 1853), melyhez újabban a *technika* filozófiáját csatolta *Kapp Ernő* (Grundlinien einer Philos. der Technik. Braunschweig. 1877). Az etikától már Arist. elválasztotta a *poietikét*. Magában az etikában már ugyanakkor különbséget találunk az egyéni erkölcs (*ἠθικά*) és az állam tudománya között (*πολιτικά*) melyből külön ágként vált ki a *jog és az állam filozófiája* (jus naturae), a renaissance idején a *társadalom* fogalma (a szociológia forrása), s a *históriának filozófiája* (kezdetei Vico Giambattistánál 1725, tudománykép Hegel erre vonatkozó előadásában, v. ö. *Rocholl*, Philos. der Geschichte. 1878). A poietika neve alatt előforduló arisztotelesi tanrészlet idővel „esztétika“ néven (Baumgarten Sándor Aesthetica 1750—1758) kü-

lön tudományként lép fel s „a művészet filozófiája“ címén Schelling óta a filozófiai tudományok körében fontos szerepet játszik. Összefoglalva ezen folytonos átalakulás eredményét mégis azt találjuk, hogy a filozófia objektív ideája a platoni felosztásból kiindulva s a csoportosítást is megtartva (pl. Hegelnél) a következő tudományágakban nyert valóságot:<sup>1</sup> a logika; a gnoseologia (ismeret eredete); az ontologia; a kozmologia, pszichológia, theologia rationalis és a vallásfilozófia; az ethika; a politika, mint a jog- és állam filozófiája; a szociológia; a nyelv filozófiája (*Wundt* W. *Völkerpsychologie*. I. Band. *die Sprache*. 1900). a historia fil.-ja; az esztétika v. a művészet filozófiája. Ezek tartalmilag elég határozottan elválasztott önálló diszciplínák; ami ezentúl még önállósult (pl. a mat. és technika filozófiája, a filozófia történelme, kivált Hegel-féle szerepében), az vagy mulandó volt s hamar letűnt az önálló tudományok sorából, vagy pedig, mint a filoz. történelme, alkalmasabb helyet nyert magának a történelemnek keretében.

Ezen bőséges tartalom rendszeres tagolásában mármost a vezérlő szempontok szerint különböző módon jártak el a bölcselők. Ezen különbözést az ágtudományokban a vezérlő alapgondolat szabja meg, melyből a diszciplína tartalmi anyagát

<sup>1</sup> Az újkor leggondosabban elrendezett filozófiai rendszere Hegel rendszere. Nála a filozófia tagoltsága a platoni alapra tér vissza s a következő diszciplínákat mutatja (zárójelben tettem hozzá a Hegel óta fellépett újításokat).



magyarázzuk; ugyanezen ok hozza létre a fogalmak jegecedő elhelyezkedését a filozófia egészében, melyről *Köteles Sámuel* igen helyesen úgy nyilatkozik („*A philosophia encyclopaediája*“. N.-Enyed. 1829. § 1.), hogy olyan természetű, „mint a matematikusoknál az Ichnographia, mely szerint egy nagy kiterjedésű vidéknek képe kicsinyben levétetik és nézhetőleg előnkbe terjesztetik“. Így keletkeznek úgy az ágakban, mint az egész törzsben határozott alapjelentésekből kiinduló, azoknak logikai kényszerítését követő magyarázó módok, melyeket *filozófiai irányoknak* nevezünk. Ilyen irányok pl. a természet-filozófiában a materializmus, a dinamizmus, az idealizmus, a mechanizmus és teleologizmus; a lélektanban a szubstancializmus és aktualizmus alapján a szenzualizmus, intellektualizmus és voluntarizmus; az etikában a hedonizmus, az utilizmus, az idealizmus; az esztétikában a formalizmus és metafizikai irány stb., stb. Mindezekben végighúzódik a metafizikai alapirányok döntő hatása; a rendszernek egész ábrázata kell, hogy változzék, aszerint amint a metafizikához való viszonya változik. És mivel ezen logikai kényszer fennáll, azért a rendszerek között a legmélyebbre ható különbséget az okozza, hogy milyen alapgondolat vezérel bennünket úgy tartalmi, mint formai tekintetben a tények megértésében. Így lesz az egyik rendszercsoport *monisztikus*, a másik *dualisztikus*; amaz vagy csak az anyagot és az erőt fogadja el magyarázóul (materializmus, mint atomizmus és dinamizmus), vagy csak a szellemet (idealizmus), emez a dualizmust (anyag és szellem) vagy reálisnak nézheti (spiritualizmus a lélektanban) vagy valami határozatlan módon mégis egynek képzei a kettőt (a parallelizmus). S ezen tartalmi vonással kapcsolódik azután a formai, mely vagy csak az *okiságot* (causalitas) ismeri el történeti formául (mechanizmus), vagy céltudatos szellemi tevékenységből magyarázza a történetet (*teleologia*). Ezen alapdistinctióhoz fűződnek azután az ágdiszciplínák sajátos irányai.

Azonban még mélyebbre vág a rendszer alkatába egy újabbkori iránycsoport, mely Kant kriticismusa folytán a filozófiára nézve elmellőzhetetlenné vált, bár első nyomait már a görögöknél, különösen a stoikusok logikájában találjuk. Mielőtt ugyanis a világ által feladott kérdések fejtegetésébe bocsátkoznánk, szükségesnek találjuk, hogy az elme alkatát megvizsgál-

juk s ezzel az ismerés határai felől biztos tudomást szerezzünk. Az értelem erejében ugyanis vagy feltétlenül bízhatunk s akkor minden tárgy felfogására képesnek ítéljük; vagy pedig, szemmel tartva az elme évezredes munkájának gyümölcseit, alább szállítjuk igényeinket s megvonjuk a határt azon ismeretek között, melyek exact természetűek, és azon vélemények között (*dóξα*) melyeket csak kisebb-nagyobb valószínűség jellemez, melyeknek logikai értéke ennél fogva csekélyebb amazokénál: Így a filoz. rendszer megszűnik a „vera imago mundi“ lenni, azon értelemben, amelyben egykor a metafizika fogalmazta feladatát; mert a világról ily vérmes reményekkel képet szerezni többé nem vállalkozhatunk: Világképünk mindenkor csak rap-szódia marad; kép, melynek konkrét alkatát az exakt ismeretek szilárd fonalaiból szőjjük meg ugyan, amely felett azonban és háttérben mindenkor homályosság fog elterülni. Ezen homályon át éterfinomságú szálak csillognak keresztül, melyek a világ lényegéhez vezetnek, de logikai értékük csak a valószínűségig emelkedik; esztétikai és ethikai értékük azonban ép oly becsesekké teszi az ember számára, mint az exakt ismereteket, mert ezen szálakon próbál lelkünk oda felkúszni; ahova a szillogizmus lépcsőfokai nem emelhetnek. Kép nélkül beszélve tehát, a filozófia nemcsak az objective megismerhető világ képét fogja nyújtani, hanem azon célokra is ki fog terjeszkedni, melyek még meg nem valósultak, de emberi munka által megvalósítandók; azaz amint Wundt (és számos más vele) mondja, feladata abban áll, hogy az egyes ismereteket az értelem és szív kívánságait kielégítő, *világ- és életnézetté* („Welt- u. Lebensanschauung“) foglalja össze (Einl. in die Philos. 5. sk. II.).

Az ismeretelméleti irányok (l. ismeretelmélet) ennél fogva a modern filozófiára nézve fontosabbak, mint a metafizikaiak. Ismeretelméleti szempontból a filoz. rendszerek két nagy csoportra oszlanak fel, amelyek egyikét a *dogmatizmus rendszerei* teszik, másikat pedig a *kritikai rendszerek*. A dogmatikus rendszerekben uralkodnak a metafizikai irányok s azokat tagolhatjuk úgy, ahogy pl. Wolff Chr. tette s ahogy még Herbart is a metafizikát tagolta. A kritikai rendszerekben ez a tagoltságot fentartani nem lehet. Egyfelől ugyanis új részlettel bővülnek meg, melyet a dogmatizmus nem ismerhet, t. i. az értelem kritikájával; másfelől álláspontjáról az összes ismereti



alapok más értékelésben részesülnek s számos oly tan, melyet a dogmatizmus a bebizonyítható tételek közé számít, a kriticismus szempontjából csak azon finom, de értékes fonalak közé kerül, miknek jellemzője a postulatum, logikai értéke pedig a valószínűség kisebb-nagyobb foka. A kritikai rendszerekben sem a theológia, sem a régi ontológia nem fognak ezen régi helyükön megmaradhatni; mindaz, amit a régi „rationális” diszciplínák felöleltek, az ismeretelmélet logikai fejtegetései közé fog kerülni; anyag és erő, tér és idő, ok és cél, szubstancia és attributum az egyéni világkép megalkotására szükséges elmfunkciókká devalválódnak s elvesztik azt a misztikus értéket, amelyet pl. még a spinozizmus tulajdonított nekik. Annál inkább fog előtérbe lépni a gondolatok tartalmi oldala, azoknak viszonyai egymás között s kiválik az egészből a tartalomtól függő érték vagyis *túlnyomóvá lesz az „életnézet”* s ezzel az axiologia, mely alapot nyújt neki. A kritikai rendszer keretében tehát első tudomány lesz az ismeret kritikája, melyet *dialektikának* nevezhetünk régi néven, amennyiben a végső fogalmak természetéből fontolgatás útján kívánja lehetséges értelmüket megállapítani. Ezen alapfilozófia problémái ekkép fűggnék össze. Elsősorban az ismerés természetéből (a rendszeren így nevezett ismeretelmélet alakjában) kimutatja, hogy az ismeret közvetlen tárgya a tőlünk független valóság lehet-e vagy csak a mi elménk által alkotott képe? Amennyiben pedig az eredmény ez utóbbi volna, másodsor kifejti azon *kritériumot*, mely a gondolkodás igazságát bizonyítja s szubjektív képeinknek objektív érvényességet biztosít vagyis a szubjektív álláspont dacára objektív igazságra vezet. Harmadszor felmutatja s csoportosítja azon funkciókat, melyekkel világképünket megalkotjuk s megértjük egyben, vagyis a *kategóriák* tanát adja. Ezen funkciókat a dogmatizmus objektív és reális kategóriáknak tekintette, miért is az alapfilozófia *negyedszer* azt kénytelen megvizsgálni: vajjon ezen kategóriák a valóságban ellenmondás nélkül gondolhatók-e? s ha csak elmfunkciók, akkor milyen módon lehetséges az, hogy mégis minden világképünkön ott találjuk?

Ezen kérdésre nyilván csak a *szellem filozófiája* adhat feleletet. Minthogy pedig ránk nézve a szellem csak egy formában ismeretes, t. i. az emberi lélek alakjában, azért a szellem

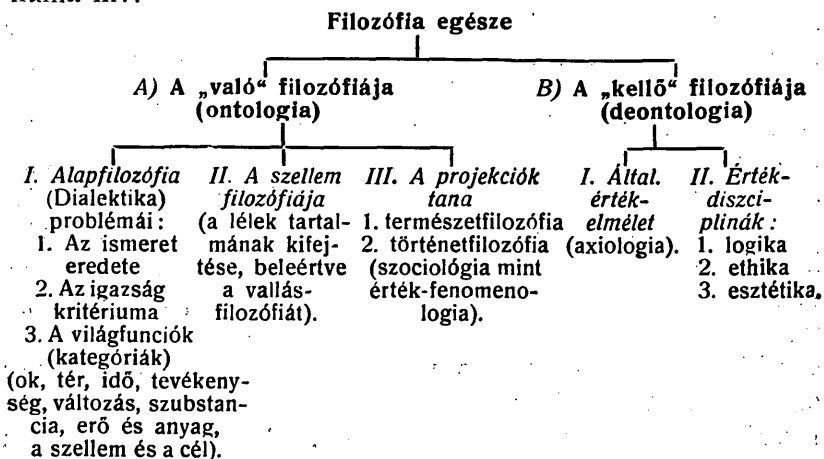
filozófiája a lélektannal tartalmilag összeesik ugyan, de álláspontja valódi filozófiává avatja. Ennek feladata nem abban csúcsosodik, hogy a lelki élet tapasztalati adatait empirikus terjedelmességében előterjessze, hanem abban, hogy ezen lelki tevékenységek alapfunkcióját és annak alaptörvényét megállapítsa. Ezzel megmagyarázza a lelki élet egységét s megérti, mint a legvégső problémát, magának az ismerésnek lehetőségét is. A legmélyebb és legegyetemesebb funkció pedig a lelki tartalom önállítása, önkifejtése, *projekciója*; a legmélyebb törvény tehát ezen projekció sikerességének törvénye.

Mindazt, amit a szellem, mint örök tartalmát magával szembeállít, a filozófia a *projekciók tanában* tárgyalhatja. Mert ami az alánnyal, mint tárgya, szemben áll, az tartalmilag és formailag az *ő vetülete* (projectuma). S minthogy ezen vetületek kényszerítő indítás folytán önkénytelenül keletkeznek, azért világképünk ezen része a *valóság* képét fogja közölni, úgy hogy annyi részre osztható be, amennyi objektív, pozitív csoportot foglal magában a valóság. A szellem filozófiája tehát az adott valóságot, forrása (a szellem) és önkénytelen kialakultsága tekintetében, foglalja magában s a régi név értelmének csekély átalakításával *ontológiának*, a valóság tanának nevezhető. Az ilyen önkénytelen projekciókat Comte későbbi be rendezése szerint (Catéchisme positiviste 3. 170. l.) két csoportba foglalhatja: I. a kozmológia csoportjára, a hova 1. a számok és idomok törvényei (calculus és geometria), 2. a mozgás általában (astronomia), 3. a földi általános mozgás (physika), 4. a specifikus vegyi mozgás (chemia), 5. az életmozgás törvényei (biologia) tartoznak. A II. csoportba az embertan (anthropologia) esnek, mely annak fejtegetésére szorítkoznék, ami az ember életében önkénytelenül, kényszerű természeti törvények szerint, fiziológiai és pszichológiai oldalon, végbe megy.

Az önkénytelen projekciók után következnek a világ megalkotásában az *öntudatos befolyás alatt végbemenő projekciók*. Minden ilyen projekció bizonyos érték gondolat érzelmi hatása alatt megy végbe; az érték gondolat a cél, melyet az ember kisebb-nagyobb önreflexióval megvalósítani törekszik. Ezen cél tehát az, ami kell (*τὸ δεόν*) azért ezen tudományt, Bentham terminológiáját felhasználva, *deontológiának*, a kellő tanának lehet nevezni. A deontológiának gyökere az érték fogalma.

Alapdiszciplína tehát ezen csoportban az *értékelmélet* (axiologia), mely az értékelés processzusáról s az érték fajairól értekezik. Amennyiben már most az érték több formát mutat, melyek egymástól a különböző mérték által választatnak el, anynyiban az általános értékelméletet a speciális értéktanok (diszciplínák) követik, melyeknek eleje a *haszonértékről* szól (a szociális hálózatok tana), míg a többi az *önértékkal* foglalkozik. Az önérték több faja szerint a diszciplínák egyrészt az *intellektuális* érték tanát fejtik ki, amint a logikai és esztétikai formákban lép fel; másrészt pedig a morális érték törvényeit adja elő, s ennek ismeretelméleti feltételeit tárja fel. Így nyerünk három normatív tudományt, 1. a logikát, 2. az etikát és 3. az esztétikát. Ezeknek egymáshoz való viszonya s ismeretelméleti feltételeit felmutatása a részletes értéktannak feladata.

Ezen szempontból tehát a rendszernek tagoltsága így alakulna ki::



Minden egyéb, amit a régi metafizika külön diszciplínául felállított, a történelem filozófiája, a vallásfilozófia különösen, mint *fenomenologiai*, azaz átalakulási, tényhalmaz csak kísérheti a filozófiának bizonyítható részleteit s azért eschatologiai elmélkedésként járulhat hozzá. „Mert a szívnek is megvan a maga metafizikája“, mondta helyesen Batteux (*Les beaux arts réduit à un même principe* (1746). Ném. ford. Joh. Ad. Schlegel p. 398).

## Értékelmélet.

*Értékelmélet* (axiológia, timológia, Werttheorie, Güterlehre) neve alatt azon tudományt értjük, mely az „értékre“ vonatkozó összes kérdésekkel foglalkozik. Rendszeres állása, terjedelme és alapjai iránt a nézetek annyira eltérők, hogy jelenleg még általánosan elismert fogalmazását nem adhatjuk, hanem csak egyénileg különböző elméletekről szólhatunk. Mielőtt külön tudományul lépett volna fel (ami 1890-nél hátrább nem tehető), az értékről szóló tan vagy a közgazdaságtan egyik fejezetét vagy az erkölcsanthöz a bevezetést képezte. A főkérdések, melyek az „érték“ fogalma körül forognak, mégis körülbelül a következők: 1. magának az értékelésnek („werten“, „bewerten“, „wertschätzen“) pszichológiai lefolyása, 2. az érték mérése, 3. az értéknek magának meghatározása, 4. az értékek fajtái és 5. azoknak történelmi átalakulása („értékfenomenológia“). Az értékelmélet, mint önálló tudomány, ennél fogva az értékkel foglalkozó összes tudományokra nézve (logika, esztétika, etika) vagyis a normatív tudományokra nézve olyan szerepet játszik, mint amilyent az ismeretelmélet a meglevőről szóló tudományokban. Vagyis, *Cornelius H.* (Einl. in die Philos. p. 53.) szerint, a praktikus filozófia minden ága az általános értékelméletben nyeri alapvetését (v. ö. *Böhm Károly* „Az értékelmélet feladata s alapproblémája“ 6—14. ll. Akad. székfoglaló. 1900). De külön tárgya mellett is mindig az ismeret általános elméletének törvényeit kénytelen követni.

1. Az *értékelés* vagy *becslés* azon lelki folyamat, mely által valamely adott tárgyhoz a következő állítmányok valamelyikét csatoljuk: 1. kellemes vagy kellemetlen, 2. hasznos vagy káros, 3. tökéletes vagy fogyatékos, 4. szép vagy rút, 5. jó vagy rossz, 6. igaz vagy hamis. Az értékelés ennél fogva egy

alany (*S*) és egy állítmány (*P*) kapcsolása, azaz kétségtelenül *ítélés*. Ezen ítélesnek alanya mindig valamely tárgy, illetve annak képe; állítmánya egy alanyi (szubjektív) elváltozás, mely vagy kellemes vagy kellemetlen, azaz valami érzés, pl. „a kő melege fájdalmas“.

Ezen első ítéletben még értékről nincs szó, ez csak egy objektív adatnak egy szubjektív elváltozással való tényleges kapcsolata, azaz: *ontológiai* természetű. Minthogy azonban az értékelésnek első motivuma mindig ilyen ítélet, azért mint az értékelés alapját, a *tetszés alapítéletének* nevezhetjük. Ezen érzelmi ítéletek, melyeknek állítmánya a kedvérzet, ennél fogva még nem értékelések; az értékelés vagy „megbecslés“ (*Greguss R. Sz. 24 l.*) csak akkor áll elő, mikor ezen ontológiai tetszésbe valami mértéket alkalmazunk pl. a „fájdalmas“ érzést minősége szerint ítélik meg.

A *becslő ítélet* (*Werturtheil*) ennél fogva a tetszés alapítélete *főlé* elhelyezkedett, *másodfokú ítélet* (*Hartmann E.*). A tetszés tényét valamivel mérnünk kell, hogy belső ítélet álljon elő. Ezen mértéknek azonban magának kell értékesnek lennie, különben nem lehetne vele a tetszés értékét megállapítani; s azért az *önérték* gondolata nemcsak hogy nem ellenmondás (mint Schopenhauer után sokszor állították), hanem logikai *conditio sine qua non* minden becslés számára, mert hiszen ha a dolgok értékét azért állítjuk, mert élvezetet okoznak, akkor is az élvezet az *önmagában* értékes, melytől a többi dolgok a maguk értékét kölcsönzik. Ezen mérő különféle lehet: kény, hatalom, haszon, műveltség, de meg kell lennie mindenkiben, különben soha értéket a tárgyban megtalálni nem fogunk. Hogy mi a végső alapja, arra majd a II. pont alatt felelünk; a lélektani érdekek itt csak magának az értékelésnek végbemenése.

Az értékelésre tehát a tetszés alaptétele ösztönöz; s mint-hogy itt a *P* a kedvérzet, azért az élv vagy kín (*Lust-Unlust*) mindig a dolog értékességére figyelmeztet vagyis az értéknek *mutatója* (*Index*, *Hartmann E.*). Az élvezetet, melyet valamely tárgy bennünk okozott, megmérjük azzal, amit magunkban értékesnek tartunk s ezen mérésnek eredményeül mondjuk ki a tárgyról, hogy szép, jó, hasznos stb. A becslés ennél fogva úgy történik, hogy a tárgyi képet a saját értékes funkcióinkkal összemérjük s ezeknek értékét visszük át (projiciáljuk) az élv-

őköző tárgyra. A tárgy képének egyezése a saját értékes funkcióinkkal igenlő, (Wert) nem egyezése *tagadó* állítmányban (Unwert) nyer kifejezést; ezen egyezés pedig a *menyiségi* és *minőségi* vonásokra vonatkozik egyaránt, úgyhogy általában az egyezés a kettő között *tetszik*, a nemegyezés *visszatetszik*. Ebből érthető az értékelés relativitása, mert mindenkinek a tárgyban az tetszik, ami az ő egyéni funkcióival egyezik (similis simili gaudet); valamint érthető az is, hogy az értékelési módok a lelki fejlettség arányában rangfokozatot kell hogy képezzenek.

II. Az *érték mérője az élv szerepe az értékelésben* felvilágosítást nyújt azon lélektani kérdésben, vajjon honnan ered az értékesség, melyet valamely tárgynak tulajdonítunk. Honnan meríti az alany azon értéket, melyet előbb saját funkcióinak tulajdonít s azután az idegen tárgy képére is átvisz? Ezen forrást némelyek az *értelemben*, mások az *akaratban*, újra mások és legtöbben az *érzésben* keresték; az ingadozás azonban csak onnan eredhetett, hogy a kérdés tárgyat különbözőképp fogták fel. Már pedig a kérdés veleje nyilván ez: *honnan került a tetszés alapítéletébe a kedvérzet*, mely a becselő folyamatot megindítja? Így megrögzítve a problémát nyilván elesik az értelem, mint forrás. Mert az értelem, a képzés általában (Vorstellen), objektív természetű; az intellektus megállapíthatja a tárgy egyes vonásait, meg azoknak kölcsönös és az idegen tárgyakkal való összefüggést, — de tetszést nem nyilváníthat. Hume Dávid világos fejtegetései után („Sittenlehre der Gesellschaft“ *Verm. Schr. III.* 220. „a morális érzékről“) a dolgot elintézettnak tekinthetjük; maga a becslés formailag ítélet, de az alapítélet *P*-a nem az ítéelő értelemből származik. Jobban látszik a tényekkel egyezni azon magyarázat, mely az érték forrását az akarásban véli találhatni. Már *Schopenhauer* (Welt als W. u. V. I. 163—165 Reclam.) azt tanítja, hogy „a jó... lényegileg relativum, mert csak kívánó akarral való viszonyában rejlik lényege“; így *Hartmann*, *Wieser* Fr. (Über den Urspr. des wirtsch. Wertes“ 1884. p. 93.), *Ehrenfels* (1893) s mások. Azonban ezen lélektani komplexusban a kívánság nem a kezdő pont; a kívánság a hiányérzettől függ, s azért az értéket is emez magyarázza, nem a kívánság. Marad ennél fogva forrásul a harmadik: *az érzés*, amint már Lotze, Fechner (Über das höchste

Gut 1846 és Vorschule der Aesth. I. 8. 1876.), Schuppe Vilmos (Grundr. der Eth. u. Rechtsphil. 1881. §. 1.) tanították s Ehrenfelsszel szemben Meinong is bebizonyította. Az érzés adja meg a kívánság irányát, ez magyarázza a tetszés és visszatetszés ellentéteit, ez azon körülményt általában, hogy az értékjelzők mindig ellentétes párokban (Wert-Unwert) lépnek fel (jó—rossz, szép—rút, igaz—hamis, hasznos—káros).

A tetszés alapítéletébe tehát a *P*-t az érzés szolgáltatja. De azért tévednénk, ha az értéket már az élvezettel azonosítanók, mint Schuppe teszi (Grundr. d. Eth. 34. l. „die Lust hat nicht Wert, sondern sie ist der Wert, welchen die lusterzeugende Sache als den ihrigen hat“); mert hiszen az élvezet: csak mutató, jelzi a tárgyban az értéket, de nem okozza. Az érték mindig az objektív képnek valami vonása, mely a felfogó alanyra hatva abban valami élvét okoz; s csak ezen élvnek megismerése valami önértékessel adja azon másodfokú ítéletet, melyet becslőítéletnek nevezünk. Ennek legfőbb bizonyága az, hogy az élvnek magának is értéket tulajdonítunk és különböző élvek között nemcsak erőfok, hanem minőség tekintetében is válogatunk: azaz azt valamivel mérjük, aminek értéke ránk nézve a legmagasabb

Az értékelméletben a legtöbb nehézséget épen az élv szerepének félreértése okozta. Legtöbbszörre az élvezetben találják az emberi életnek centrális pontját és mozgatóját s azért az élvezetet minden érték forrásául hirdetik vagy (Schuppe) az értéket és élvezetet azonosítják. Azonban ezen tétel csak akkor állhatna meg, ha 1. az élv volna minden tevékenységünk *megindítója*, holott lélektanilag minden motívum a hiányból s megérzéséből ered, 2. ha az élv volna minden akciónak *célja*, mert ha más célunk is volna, akkor mellette más érték is állana, azaz nem volna állítható, hogy „érték = élv“, hanem csak annyi: „né, mely érték élv“. Hogy azonban az emberi életnek az élvezeten kívül más céljai is vannak, azt Kant („Grundl. zur Metaphys. der Sitten“ elején) meggyőzőleg mutatta ki; 3. ha az élv volna minden érték *oka*; pedig nem létoka (ratio essendi), hanem csak ismerési oka, indexe, azaz ratio cognoscendi; azaz: valamely igaz tétel vagy szép költemény nem azért igaz és szép, mert élvezzük, hanem azért tetszik és kelt bennünk élvezetet, *mért* igaz, *mért* szép; 4. ha az élv volna minden érték *mérője*;

ámde ez nem lehet, mert magában mértéke sincs, még erőfokait sem bírjuk megmérni, ott pedig, ahol különböző élvezeteket mérünk össze, nyilván tőlük különböző valamiből vesszük a mértéket.

Az élvezet ennél fogva maga is *értékes*, de sem nem egyetlen, sem nem végső érték. A becslésnél ennél fogva az élv nem szolgál *mindig* mértékül, hanem csak bizonyos feltételek mellett használható annak. A hányféle mértéket azonban alkalmazunk, annyiféle értékelési módot és értéket is nyerünk. Az értékelméletre nézve a mértékek egymásutáni fellépése ennél fogva a legfontosabb kérdés. Ezen sorrendet tapasztalatilag is konstatálhatjuk, amennyiben a dolgoknak értéket tulajdonítunk vagy azért, mert élvezetet okoznak — *hedonizmus*; vagy azért, mert hasznosak — *utilizmus*; vagy valami minőségi vonásuk miatt, mely nem függ sem az alannyal, sem a más tárgyakkal való viszonyuktól, hanem saját alkatuknak egyik lényeges része — *idealizmus*. De ezen sorrend így csak a köznapi tapasztalatra hivatkozva, önkényesnek látszik; hogy az értékelésnek több formája jelenleg még nem lehetséges, azt csak azzal lehet *megbizonyítani*, ha az értékelést a lélek fejlődésének szükség-szerű haladásával oki kapcsolatban állónak bírjuk felmutatni. *Aki tehát ezt a törvényt megtalálja, mely szerint az öntudat (Én) változik és fejlődik, az a tartalom fejlődésének törvényét is meg fogja találni, azaz az uralkodó gondolatok haladásának, ezzel a mértéknek s ennek folytán az értékelési módoknak változásait is alapjukban fogja megérteni.*

Az egyéni lélek fejlődésének menete már most világosan bizonyítja, hogy voltaképen csak három mértéke lehet az értéknek. Az *első fokon* a fiziológiai és érzéki ösztöneibe elmerült Ént ezeknek érzelmi kísérője tölti be (a kényeztetések pl. a táplálkozás és nemzés aktusainál); értékesnek azért csak azt nevezheti, ami *élvezetet* okoz neki. A *második fokon* az érzéki adatokhoz a jelentés csatlakozik s az öntudat magával szemben „Mások”-ból alakít ki objektív világot, melynek egyes részeit egymás között s maga magával oki viszonyba helyezi. A világ egyes tárgyai (köztük ő maga is) egymást *önfenntartó* tevékenységükben segítik vagy megakasztják, azaz egymásnak használnak vagy ártanak. Elsősorban ezen viszonyt magán tapasztalja s aszerint, amint önfenntartását elősegítik, a tárgyat *hasznosaknak* nevezi. A hasznossági viszony tehát, az él-



vezet szubjektivitásával szemben, objektív és reális megfelelésen alapul s azért mértéke is objektív. Az utilizmusnak az egész világot átfogó számításai és tervezései a dolgok reális viszonyaira támaszkodnak s az érett férfiú tervezései abban különböznek az ifjú fantasztikus világreformjaitól, hogy a valóságot veszik számításba. A harmadik fokon önmaga természetének és kiválóságának tudatára ébred az Ën; pusztán szellemisége, *intelligens természete* miatt becsüli meg magát s ezen intelligenciát legmagasabb értékűnek találva, vele méri meg a valóság minden egyes nyilvánulását. Az értékelés ezen haladásának az értelmi fejlődésben, vagyis a dolgok felfogásában két felfogási mód felel meg, melyeknek egyike az *oki viszony* szerint összefüzi a tüneményeket (a *diszkurzív* felfogás), míg a másik a dolgokat ezen kapcsolatból (nexus) kiragadja, önállóítja (izolálja) s *egy* szemléleti aktusban *tömöríti* (az *intuitív* felfogás). Amaz a tudománynak, emez a művészetnek felfogása; amazt alkalmazza a világra az *utilizmus*, emezzel képessé lesz a világot önértékében megítélni az *idealizmus*.

Ily módon mértékül egymásután az élvezet, a haszon, a nemesség lépnek fel, s minthogy ezen háromnál az intelligencia fejlődésének természete szerint több mérték nincs, azért csakis a hedonizmus (az élv), az utilizmus (a haszon) és az idealizmus (a nemesség szerinti) értékelési módjai lehetségesek. Ugyanezt a haladást az egész emberiség történelmében is fel lehet találni, ami a *történelem filozófiájának* feladata, melyet ezen munkájában az időnként fellépett ideák és ideálok tartalma tájékoztatva segít (v. ö. *Böhm Károly* „Az idea és ideál értékelméleti fontossága“; A M. Fil. Társ. Közleményei“, XV. füzet).

III. Az egyes értékelési módok dialektikai összefüggésének, valamint törvényeiknek kutatása s megállapítása az értékelméletnek egyik mellőzhetetlen részletmunkáját teszi. Nyilvánvaló, hogy ezen törvényeknél azt kérjük: mely feltételek mellett lehet valamely tárgynak oly természete, hogy bennünk a legfőbb élvét, a legnagyobb hasznót vagy a legnemesebb tetszést okozza? A dolgoknak értékét ennél fogva csakis ezen részletes fejtegetések után lehet tudományosan megállapítani s csak ilyen alapon lehet az *érték fogalmát* általánosságban *meghatározni*.

Mert az „érték” szónak (*džia*, valor, pretium, value, valeur, Wert) jelentését különbözőképp lehet megállapítani aszerint, amint egyik vagy másik vonására fektetjük a főszúlyt. Lehet 1. az értékről úgy beszélni, mintha *önálló tárgy* volna; így pl. *Eisler* (Wörterbuch der philos. Bgfe): „Wert”-nek mondjuk úgy az értékelést, mint az értékesül megítélt tárgyat; *Menger* még „hasznosságokról” is („Nützlichkeiten”) is így beszél s így használják szerte (pl. *Lamprecht* „Deutsche Geschichte”, kivált Ergänzungsband II. 1.), a börzei tudósításokban is. Lehet 2. valami homályos tulajdonságot érteni alatta, mely a tárgyat ránk nézve értékessé teszi; pl. *Meinong* (Arch. f. syst. Phil. I. 341.) szerint: „valamely tárgy értéke azon indokoló erőt képviseli, mely ezen tárgyhoz tartozik”, vagy *Höfding* (Rel. phil. 10. l.) „a tárgynak azon tulajdonsága, hogy szükségleteinket kielégíti”, vagy azon tulajdonság, hogy élvezetet okoz (*Schuppe*), hogy kívánjuk (*Ehrentfels* „der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit” = kíváнатossága) stb. Jelentheti 3. az „érték” a belső ítélet állítmányát (P), mely ismét sokféle lehet s akkor azt mondjuk: érték = „azon jelentőség (Bedeutung), mellyel konkrét javak... ránk nézve... bírnak” (*Menger, Roscher, nálunk Gál Jenő* stb.).

Az egyik tehát objektív jelentést tulajdonít a terminusnak, a másik a szubjektív mozzanatra fekteti a főszúlyt. A végső magyarázandó pontot nézetünk szerint a „jelentőség” gondolata teszi; a jelentőségben rejlik az érték s azért az értéket megérti, aki a „jelentőséget” megmagyarázza. A „jelentőség” azonban a tárgyban csak akkor lehet, ha *minmagunknak van jelentőségünk*; a tárgynak csak azért tulajdonítjuk, mert első helyen minmagunk vagyunk „jelentősök” magunkra nézve. A kérdés e szerint elsősorban az: *minek és miért van minmagunkban valaminek jelentősége?* Az, aminek mi magunkban jelentőséget tulajdonítunk, végső instanciában csak az öntudatunk; (*Schuppe*) a többinek csak erre nézve van jelentősége. Az öntudatnak pedig ezen jelentősége nem az; hogy élvezetet okoz (*Schuppe*), sem az, hogy nekünk használ (*Bentham*); hanem azon *természete*, amiért használ és élvezetet okoz. Az értékességnél fogva csak az Én intelligens természete, s így az *érték végső hordozója az Én szellemi mivolta*. Az érték azután ezen reális természetének önállóságából eredő elismerés; vagyis az

*érték annak kifejezése, hogy az Én természete mily jelentőségű a szellem életére nézve.* Mindarra, ami ilyen jelentőséggel bír, csak átvitel útján ruházzuk azután az értéket.

Azt a kérdést: vajjon a tárgyaknak van-e értékük a mi felfogásunktól függetlenül is, azaz objektív vonás-e az érték bennünk vagy pusztán szubjektív metafora, csak a dolog metafizikai fejtegetése döntheti el. A mi ismereti világunkban mindenestre *objektív vonásul* kell tekintenünk az értéket; *mert hiszen épen a tárgy, objektum, ösztönzésére csatoljuk képeihez az érték gondolatát.* Hogy azonban miként kerül az érték vonása objektív képeinkbe, az a dialektikának kérdése (s ezen kérdést, nézetem szerint, Schuppe V. „Grundzüge der Ethik, u. Rechtsphilos.“ I. Aufl. 43—46. ll. véglegesen tisztázta). Ép úgy metafizikai problémát képez azon kérdés: vajjon a tőlünk független valóságban van-e és milyen feltételek mellett lehet az értéket mint reális vonást képzelni? (Ennek fejtegetését tüzetesen l. Böhm K. „Az Ember és világa“ III. köt. „Általános axiologia“, VII. fejj.)

Az érték relativitása ennél fogva megszűnik nehézséget okozni, mihelyest a terminusokból a zavart kiküszöböljük. Szemben az abszolút valóval, amely ismeretünk tárgya soha sem lehet, elismerjük, hogy az érték alanyi világunkban alany nélkül nem gondolható; de ezzel semmi különöst nem állítottunk róla, bizonyára semmi újat nem (a hogy az „osztrák iskola“ folyton hangoztatja), mert ez *minden* ismeretünknek általános vonása: Ebből a relativitásból azonban nem folyik sem az 1. hogy ennél fogva az érték *csak* az alanyban volna s nem a tárgyban is, sem pedig 2. az, mintha személyünk az értéket osztogathatná az értéktelennek is. Mert 1. a tárgyakban nincsenek az érzéki kvalitások sem (pl. szín, hang stb.) s még sem tagadhatjuk, hogy valami objektív alap van bennök számunkra; és 2. a szofisták óta próbálják ugyan alanyi illúziónak fogni fel az értéket (*Hobbes*, Lev. „neque ulla Boni, Mali et Vilis communis regula ab ipsorum objectorum naturis derivata, sed a natura . . . . personae loquentis“; újabban pedig (Ehrenfels) úgy fogalmazzák, hogy azért értékes a dolog, „mert kívánjuk“, ámde akkor az érték filius ante patrem volna; mert hiszen a kívánságot a hiány érzete igazítja, a hiány pedig a pótlékot. Mi a pótlékot kívánjuk, s azért ezt ismernünk kell, ha kívánni

óhajtjuk. Azaz: a kívánság csak az *értékesre* irányul, tehát nem adhatja meg annak, a minék természetében nem rejlik; különben az éhezőnek hatalmában állana, hogy egy követ is értékesnek deklaráljon. A tétel ilyen módon nyilván csak logikai lapsus; pedig ezen téves tételt szokás rendesen az érték fejtegetésénél alapul venni!

A relativitás ennél fogva csak abban állhat, hogy az értékességének különböző fokokat tulajdonítunk, — s akkor sem függ egyenes arányban a kívánságtól, — de nem abban, hogy mi ott is statuálhatnók, ahol a tárgy természete nem engedi.

IV. Az *érték fajait* ezek után nem lehet úgy megállapítani, hogy abszolút és relatív, objektív és szubjektív értékeket különböztetnénk meg. Mert ezek csak tulajdonságok, melyeket az érték az alanyi felfogástól nyer, de magának az értéknek esszenciáját nem érintik. Vannak objektív és szubjektív értékek, de csak azon értelemben, hogy az objektív = való, igaz érték („echte, wahre Werte“), a szubjektív pedig = képzelt („eingebildete Werte“), mert a való érték mindig a tárgy természetének funkciója és csak a képzelt érték függ pusztán az alany kedélyállapotától, vagyis funkciója annak. És van az értékek között, bármilyen relativek, abszolút érték is. Ha „absolutum“ alatt azt értjük, ami ismeret tárgya sohasem lehet, akkor ilyen értékről természetesen le kell mondani; de ha „absolutum“ az, a mi *ránk* nézve a legfőbb, akkor lehet abszolút érték is, sőt azt kell is követelmünk. Az érték fogalmában ugyanis nincs azon nehézség, amely az ok vagy cél gondolatában rejlik; ezek nem lehetnek abszolút kategóriák, mert csak korrelatumaikkal (okozat, eszköz) szemben van értelmük s azért a relációból kiemelve semmit sem jelentenek ránk nézve („abszolút ok“ vagy „abszolút cél“). Ellenben az értéknek van abszolút foka is: *az, aminél magasabb érték nincs*; illet pedig emberileg meg lehet találni.

Az érték fajait próbálták más úton is megállapítani. A gazdasági értékeknél különbséget tesznek 1. önérték, (Eigenwert) és 2. hatási (okozati) érték (Wirkungswert) között (Ehrenfels után Meinong, Kreibig), amit *Cohn Jonas* („Allg. Aesth.“ 222. sk.) új terminusokkal, 1. belső („intensiv“) és 2. következményes („consecutiv“) értéknek nevez. Amaz az önérték, emez az eszközi érték; az elsőhöz számítja az „imma-

*nens*“ esztétikai és a „*transgrediens*“ logikai és ethikai értékeket (Allg. Aesth. 27. l.) és „követelt“ értékekül tekinti (*Ehrenfels* „imperativischer Wert“ *Syst. d. W. th. E.* p. 69.), amiből a régi „normatív“ vonást akarja megérteni. A régi közgazdaságtanban volt ugyan „intrinsic worth“ (a német „Kaufkraft“ értelmében), de ez nyilván csak használati érték; *Smith* Ad. használati érték („value in use“) és csereérték („value in exchange“) különbséget tanít (*The W. of Nat.* 37. l. „the word *value*... has two different meanings“).

Ha az értékek lehetséges fajait biztosan meg akarjuk alapítani, akkor csak biztos előzményekből dedukció útján tehetjük. Ilyen biztos előzmények: 1. az értékelési alapirányok; ezek alapján van *a) élvérték* — hedonizmus, *b) haszonérték* — utilizmus, *c) önérték* — idealizmus. 2. Az ezeknek alapul szolgáló felfogási formák szerint (v. ö. II. végén) *a)* a diszkurzív elmélkedésre épülő *haszonérték*, *b)* az intuitív felfogásra épülő *önérték*. Amaz a kauzális, emez a szubstanciális érték; amaz a fenomenális, emez a noumenális, amaz az *eszközi*, emez az *örök önérték*.

Tekintve már most ezeket egyenként s az élvezetet csak indexül ismerve el, kapjuk a *haszonérték* fajaiként 1. *az individuális* vagy egyenes és 2. *a szociális* vagy megtérő haszonértéket, mely utóbbinak körébe nagy része esik annak, amit az „erkölcsstan“ értékesnek nevez és becsül. Ezen „szociális“ haszon fejtegetésével az értékelmélet a szociológiának szolgál alapvetésül s annak főtörvényeit alapozza.

Az önérték a tárgyat, eltekintve minden relációtól, pusztán alaki minősége alapján illeti meg. Van pedig ilyen értéke a tárgynak intellektuális alkata folytán, ezen értéket *logikai értéknek* nevezhetjük (*λόγος* = „jelentés“ értelmében) vagy pedig érzéki kialakultságában s akkor *esztétikai értéknek* mondjuk. A logikai érték aztán lehet *a)* intellektuális (alkati) és *b)* morális érték. Ezen értékek fejtegetésével nyilván a logika, morál és esztétika tudományainak veti alapját az értékelmélet.

V. Az értékelmélet az értékek logikai alkatát fejlődésében is kísérheti vagyis *az érték fenomenológiáját* adhatja. Ez alatt azonban nem az értendő, amit *Ehrenfels* az érték haladásának („Wertbewegung“), *Kreibig* „értékátvitelnek“ (Wertübertragung) vagy „érték-eltolódásnak“ (Wertverschiebung) nevez.

Mert ezzel csak lélektani fiókozást nyerünk, mint mikor *Kreibig* (Psych. Grundl. einer W. th. 23. l.) 3 stádiumot talál: *a*) az esetleges reakció, *b*) a távolabbira kiterjeszkedés, *c*) a szerzett egységes alkalmazás stádiumát. Ez nyilván csak formai oldalát képezi a kérdésnek s ennél különb gondolat volt *Wundt* V.-é „a célok heterogoniája“ (Ethik. 1886. 231. l.). Amit mi a *fenomenológia* alatt értünk, annak az értékelés történelmi haladását, az uralkodó eszmék tartalmi egymásutániségát kellene magába foglalnia, vagyis azt, ami közönségesen a *történelem filozófiájának* tárgyát képezi. Az értékelési fokok ezen haladását azonban eddig egy történésznel sem találtam megfigyelve.

---

## Metafizika

néven a filizófiának legfontosabb és legvitasabb részét értik. Eredetének motivumairól l. „filozófia“ 2. p. t. Elnevezése legelőször *διαλεκτική* volt (Platon), l., s azon fejtegetéseket (*διαλέγομαι*) foglalta magába, melyek a valódi létre, az „ideára“ vonatkoztak. Ezen fontossága miatt Aristoteles „első filozófiának“ (*πρώτη φιλοσοφία*) nevezte s feladatául a valónak mint valónak (*τοῦ ὄντος ἢ ὄν*) kutatását tűzte ki; ennek latin fordítása volt: „prima philosophia“ (Descartes „meditationes de prima phil.“ 1641, így Vives Lud. is 1531) s magyarul legjobban fejezi ki Kibédi Péterfi Károly az „alapphilosophia“, („Alaptudomány“ Thesarovich l. „Philos. Műszótár“ Akad. kiadás. 1834) elnevezéssel (1841). Aristoteles iratainak rendezőjétől Rhódusi Andronikostól (c. 70. a. Chr.) származik a „*Metafizika*“ elnevezés, amennyiben a munkát a fizikára vonatkozó iratok után (*μετὰ τὰ φυσικά*) helyezte el összeállításában. Leginkább ezen három név alatt szerepel a filozófia ezen része a történelemben; Hegel elnevezése „Lógik“ nem talált, iskoláján kívül, visszhangra.

2. Ép oly változatos volt azon *feladat*, melyet ezen tudománynak kitűztek. Eredetileg a *valóság* alapjairól értekezett („de ente s. de substantia“ Aqu. Tamás) vagy a *tudás* végső elveiről; s minthogy ezen „elvek“ (*ἀρχή*) a valóságnak is elvei, azért a metafizika általános léttan, azaz ontologia általában. Ennek maradt is mindaddig, a meddig az emberi értelemnek (intellectus, *νοῦς*) korlátlan felfogó erőt tulajdonítottak; a természetet túlhaladó kérdéseket szerették benne különösen tárgyalni, (pl. már a neoplatonizmus v. ö. Rud. Eucken Gesch. der phil. Terminol. 1879. p. 183) onnan „transphysica“ (Alb. Magnus, Aquinói Tamás). Így fűződött a szóhoz bizonyos mys-

ticismus (melyet még Paulsen is látszik elfogadni [Einleitung in die Ph.“ 46 l.] és Kant is [Proles. §. 1.] „a tapasztalaton túl fekvő ismeretet“ lát benne); metafizikai = „tapasztalaton túli“ (überempirisch) s azért = supernaturalis (mint pl. Shakespeare *Macb. I. 9.* fate and metaphysical aid = „sors és természet feletti segítség“). Ilyen értelemben beszélt nálunk pl. Ruszek „a látható természetén túl levő tárgyakról szóló tudományról“ s így csinálta Imre János ezen terminusokat; „érzék-túlnok“ és „érzék-túlász“ (Phil. Műsz. Akad.).

Amikor azonban az értelem hatalmát korlátoznak ismerték fel, akkor ezen természetfeletti tudást is gyanúba vették s a metafizikai tudást egyéb tudástól nem *tárgya*, hanem jellemzője alapján különböztették meg. Ekkor metafizikává lett azon ismeret, a mely az *esetleges* tapasztalattal szemben a *szükségképeni* vagy észismeret (Wolff. Crusius). Ilyen értelemben vette Kant is; a metafizika „apriori ismeret“ vagy „tisztá értelem-ből és tiszta észből“ származó tudás, melynek tételei mind synthetikusak és aprioriak (l. ö. 4. §.). (Proleg. 1. §.). Kant ennélfogva azt a kérdést veti fel: miképen lehetséges az ilyen tudomány s hol, mely téren nyerünk ilyen a priori synth. ítéleteket? A metafizika főérdeke azonban nála is: isten, szabadság és halhatatlanság (Kr. der Urth. 4. II. 91. §.) s csak az a kérdés: milyen határok között s milyen úton lehet ezen alapkérdésekre biztos feleletet nyerni?

A metafizika Kant óta az ismeretelméleti alapokra helyezkedett el s minden metafizika, mely az ismeret természetének vizsgálása nélkül próbál a lét végső alapjairól képet szerkeszteni, önkényes költészetnél egyebet teremni nem bír. De mellőzni a metafizikát a filozófia nem bírja, ha csak befejezetlen részlet-tudás lenni nem akar; még a positivizmus is hajtotta a maga metafizikáját, mely ugyan különbözik a régitől tartalmilag, de tendenciáját megőrizte, a mennyiben azon végső fogalmak természetét állapítja meg, melyek egyes tapasztalatainkat egységes világképpé rendezik össze. Így lesz *Wundtnál* a metafizika (= „elvek tana“, Principienlehre) azon tudomány-nyá, mely a tapasztalatot kiegészíti („Ergänzung der Wirklichkeiten“) s az egyes ismereteket folytonos kapcsolatba fűzve ellenmondás nélküli világnézetet lehetségessé tesz („widerspruchlose Weltanschauung, welche alles einzelne Wissen in



eine durchgängige Verbindung bringt“ *Logik* I.<sup>2</sup> 8. I.). Mint-hogy azonban ezen végső gondolatok az adott valón túl fe-küsznek, azért a metafizika tanai „a valóság hypothetikus ki-egészítései“, azaz „feltevések a dolgok lényegéről, melyek a tapasztalat számára közvetlenül meg nem közelíthetők“ („die sich auf die nicht unmittelbar der Erfahrung zugänglichen Vor-aussetzungen über das Wesen der Dinge beziehen“ *Eth.*<sup>2</sup> p. 14.). Minden metafizika ennél fogva hypothetikus, csak feltételes, és így valószínű constructio.

A metafizika ezen fogalmazás szerint kétféle elemet hoz be a filozófiába. Az egyik a biztos tudásnak, a másik a valószí-nű hitnek jellemével bír, mi által veszedelmes közelségbe kerül a Lange F. A. által hirdetett „fogalmi költészettel“ (Begriffs-dichtung) s tudományos értékéről önkényt lemond. Ámde ha a metafizika tudomány akar lenni, ilyen szerepre nem vállalkoz-hatik; tanai vagy bebizonyíthatók kell hogy legyenek s csak ezen esetben tudományosak, — vagy pedig nem bizonyíthatók s akkor a metafizika a nagyvonású költemények sorába tarto-zik, nem a tudományok körébe.

A metafizika feladata ennél fogva történelmileg akkép to-lódott el, hogy eleinte *a valóságnak* végső, érzékileg meg nem közelíthető elemeit vizsgálta (*εἶδος*, forma) s azért a theolo-giába csúcsosodott ki; azután *az ismeretnek* végső elveit ku-tatta, melyekről feltette, hogy a valósággal egyeznek (Descar-tes, Spinoza, Leibniz). Mind a kettőnél a dogmatikus feltétel az volt, hogy az emberi elme a valóságot teljesen és úgy, a hogy van, át bírja érteni. A mint a kriticismus az emberi értelem ha-tárait a tudás szerzésére nézve megállapította, a metafizika el-vesztette ezen messzire kitekintő vonását s nem *az ismeretnek általában*, hanem csak *az emberi ismeretnek* feltételei képezték kutatása tárgyát. A metafizikai fogalmak ennél fogva nem vol-tak többé az abszolút valónak kifejezése, sem az abszolút isme-retnek feltételei; hanem pusztán az emberi ismeret formáit lát-ták bennök s a tudományos metafizika voltaképen formák ta-nává, formai metafizikává lett. Így nevezte Kant is a metafizi-kát „Philos. über die Form“ s Paulsen ebben helyesen „forma-lisztikus rationalismust“ lát (Einl. in die Phil. 400 l. sk.).

Azonban ez nem azt jelenti, hogy már most a metafizika és „kritika“ ugyanaz lenne, a mint újabban némelyek hirdet-

ték (Hodgson, B. Erdmann, K. Cohen). Maga Kant is a „Kritikában” csak „propaedeutikát” lát a tiszta ész filozófiájához; magát a tiszta ész rendszerét „metaphysikának” nevezi s két részre osztja: a természet és az erkölcsök metaphysikájára (v. ö. *Kr. d. r. Vft. Methodenlehre* III. Hauptst. „die Architektonie der reinen Vernunft” cím alatt). A filozófiát ugyanis nem méríti ki a forma, hanem a tartalom is hozzá tartozik, a mely ezen formában nyilvánul. Ez pedig egyrészt abból áll, a mit függetlenül önkényünkötől magunkkal szemben állónak találunk; másrészt pedig abból, a mit mi magunk alkotunk. Ily módon a filozófia általában metafizikai természetű, azaz az ismerés végső elemeire visszavezetett tudás (l. filozófia c.); ennek a tartalma szerint azonban lesz egyfelől a valónak (ontologia), másfelől a kellőnek (deontologia) tudományává. Mindezt azonban formailag és tartalmilag magunkból merítjük, azaz elejtjük a dogmatikus filozófálást s álláspontunkat az alányilag adott valóságba helyezve el, ezen valóságot (ránk nézve az egyedülít!) igyekszünk teljes alkatában megérteni. Ennek az alkotásnak azután csak egy kiegészítő feltétele van, melyet azon kérdés dönt el: milyen természetűnek kell a valónak lennie, ha benne a mi ismeretünk feltételei mint realis vonások vagy ontológiai tényezők előfordulhatnak?

3. A *metafizikának tartalma* történelmileg különböző volt a szerint, a mint a 2. alatt vázolt álláspontokon haladt keresztül. Ennek részletezése a metafizika történelmének tárgya lévén, e helyen mellőzhető s azért csak minden periodus számára egy-egy képviselőt akarunk felhozni.

Aristotelesnél a *πρώτη φιλοσοφία* a következő problémákkal foglalkozik: az ellenmondás elve (lib. IV.); az egyes és fogalmi lényeg (*οὐσία*); a forma (*εἶδος*) az anyag (*ὑλη*) és a kettő egységének kérdése (lib. VII., VIII.); a *δύναμις ἐνέργεια* és *ἐντελέχεια* tana (lib. XII); de ide tartozik a kategoriák tana is (Met. IV. XIV. lib.). A főproblemák azonban: a forma, az anyag, az ok és a cél csoportjai alá tartoznak. Wolff Chr. ezen tanokat az „Ontologia” c. művében (1729); valamint rövidebben a „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrh. mitgetheilet” (1719) c. munkában tárgyalta. Feladatául azt tűzte ki, hogy a lét általá-

nos tulajdonságait, főfajait és kölcsönös viszonyait adja elő azaz „von den ersten Gründen der Erkenntnis“ (= ontológia) tárgyaljon. Idetartozik pedig: az ellenmondás és az elégséges alap elve; az elsőre épül a *lehetséges* és lehetetlen fogalma; a határozott lehetséges belső vonásai adják lényegét (essentia); a mely vagy attributum vagy accidens (módi). A lehetségesből lesz a *valóság* a complementum possibilitatis által. Az, a miben az accidensek vannak, a *substantiak*; az inhaerentia oka az *erő*, melyből a cselekvés (immanens vagy transiens) fakad. Erre következik az *egyszerű* és *összetett* fogalma; az összetettnél az egymásmellettség (tér), az egymásutániség (az idő); a continuum és contiguum; az ok fajai képezik az ontológia végét. A további részletek a metafizika többi disciplináihoz tartoznak; a kosmologia, psychologia és theologia rationalishoz.

A mikor ugyanis a filozófia alatt csak a szükségképeni azaz apriori igazságok foglatát kezdték érteni, akkor mindazok a tudományok, melyek ilyen igazságokat tartalmaztak, a metafizika körébe estek s annyiban, mennyiben ilyeneket tartalmaztak, metafizikaiak (vagy „rationalis“) tudományokul számítottak még Kantnál is. Ezekkel szemben állította fel Wolff az „empirikus“ tudományokat, s azért a theol. ration. mellé „experimentalis természeti theol.“, a physika ration. mellé az „experimentalis, a psychol. rat. mellé az „empirica“ került. Ennek folytán Wolffnál a metafizika mint „theoretikus“ tudomány (Aristoteles) keretébe esnek: 1., az ontológia 2., a kosmologia rat. 3., a psychologia rat. 4., a theol. rat. Legközelebb áll Wolffhoz Herbart felosztása, mely szerint e keretbe tartozik: 1., a methodologia 2., az ontologia — a reale taná 3., a synechiologia — a térről és időről 4., az eidologia — a tudatos tüneményekről szóló tan. A metafizikának alkalmazott része adja a természetfilozófiát és a lélektant. Ellenben a metafizika köréből teljesen kizárja az „aesthetikát“, mely egyrészt a széppel, másrészt a jóval foglalkozik. Hegelnél, akinél az egész filozófia = metafizika, a felosztás úgy történik, hogy a valót először mint magában levőt nézi a *logika*, mint magának valót a *természetfilozófia*, mint öntudatra ébredt (individualis és absolut) szellemet a *szellemfilozófia* tárgyalja.

A tapasztalati ismeretet kiegészítő tan, a mint *Wundt* a metafizikát felfogja, negatív feladatát abban találja, hogy az

egyes tudományok metafizikai feltevéseit bírálja, pozitív feladatát pedig ezeknek kijavításába és kiegészítésébe helyezi. Az általános metafizika mellett a „speciális” metafizika egyrészt *természetfiloz.* (kosmologia, biologia, anthropologia), másrészt *szellemfilozófia* (erkölcstan, jog- és történelemfilozófia, aesthetika, vallásfilozófia).

A Kant-féle álláspontról a metafizika a *természet-* és az *erkölcs* metafizikájára korlátoztatik s arra szorítkozik, hogy ezekben az apriori megállapítható formai törvényeket foglalja össze. A metafizika régi vágyai, melyek fenn szárnyaló röptét mozgatták, a morális hit postulatumaiként a metafizika köréből kiszorulnak; sem a világegységről, sem a lélek halhatatlanságáról, sem az istenről ismeretünk nincsen, mert tapasztalati adataink róluk nincsenek, elménk formái pedig csak a tapasztalat egységesítésére elegendők, transcendens problémáknál cserben hagynak.

4. A metafizika problémáinak különböző kezelési szempontjai ezen tudományon belül is külön *metaphysikai irányokat* hoztak létre, melyek a dogmatikus rendszerekre nézve a legnagyobb kihatással voltak. Mert a filozófiának tulajdonképeni gránitalapja, a bölcseségnek mintegy ősforrása évezredekig a metafizika volt. Azért a metafizikai irányok a dogmatikus rendszerek kialakulására döntő befolyást gyakoroltak s formailag és tartalmilag ezek nélkül tagoltságuk meg nem érthető. Ezen irányokban a világfelfogásnak egyrészt formája, másrészt tartalma jegecedik meg s az alapgondolatok úgy a természetfilozófiába, valamint az összes szellemtudományokba kiterjesztik gyökérszálaikat.

A dogmatikus rendszerek, mikor a valóság egységes képét megrajzolni próbálják, minden dolognak *létalapjából* (*substantia*) indulnak ki. A substantia azért nemcsak *alapgondolat*, mely a rendszer részein uralkodik, hanem *alapvalóság*, mely a létező dolgokban határt nem ismerő változatosságban nyilvánul. A metafizikai rendszereknek azért *főproblémája* az egység és sokaság, az egyetemes és egyes, a végtelen és véges viszonyában rejlők; minthogy pedig itt realis létalapról van szó, azért a substantia gondolata a metafizika főproblémája. A substantia fogalma már most a gondolkodás számára a végső pont, melynél megnyugszik és tovább nem haladhat; azért Spinoza

úgy határozza meg (Eth. I. def. III.): „az, a mi magában van és maga által érthető (quod in se est et per se concipitur). A metafizika első kérdése ennél fogva az: egy-e a létalap mindenben vagy vannak-e minőségi és így mennyiségi különbségek a dolgok létalapjában? A felelet erre csak az lehet, hogy: 1., a létalap mindenütt egy vagy 2., a létalap mellett van realitér még valami, a mi belőle származik s a mi tőle különböző minőségű. A metafizika ezen irányait *theologiai* irányoknak nevezzük s az elsőt *henismusnak* (egy-tan), a másikat *dualismusnak* nevezik. Akármelyiket fogadjuk el, az egység és sokaság, az egyetemes és egyes kérdése megoldandónak marad; marad még abban az esetben is, ha amaz egynek egységes continuitását elejtjük s végtelen számú egyedüli létet fogadunk el. Mert míg a continuitás mellett magyarázandó a discontinuitás, azaz hogyan lehet az egyből a sok?, — addig a discontinuitás mellett magyarázandó a continuitas vagyis az, hogyan lehet a sok mégis egység? Az egyetemes létalap ugyanis tényleg határtalan számú egyesekben nyilvánul; a határtalan számú egyeseket pedig egységgé csak egyetemes létalap foghatja össze. Az egyetemes és egyes, a végtelen és véges tehát nem egymáson kívül és egymás mellett, hanem egymáson belül és egymásban gondolandók; ott a hol az egy van, van a sok, s a hol a sok van, ott van az egység. A végtelen és véges, az egyetemes és egyes, ennél fogva egyformán szükséges kategóriák; s mégis, ha ürességüket tartalommal próbáljuk megtölteni, logikailag türhetetlen ellenmondásokra vezetnek, mert az abszolút hatalom mellett az egyes függetlenségének el kell pusztulnia, s a hol az egyes az *igazi* való, ott az egyetemesnek realitása tagadatik. Az abszolútum logikai fogalmazása ennél fogva, ha a gondolatot komolyan vesszük, az egyest involválja; az egyesnek realitása pedig, komolyan gondolva, az abszolútumot feleslegessé teszi. S dacára annak, a világban egyik kategóriát sem nélkülözhetjük. Descartes határvonása Deus és substantia creata között ennél fogva a dolgot meg nem fejtí és kényszerűen a Spinoza egy substantiájára vezet; valamint Leibniz monadejai mellett a centrale monade gondolata az abszolútumot relativummá degradálja.

Az ontologiai nehézség, melyet itt pusztán logikai vonásaiban vázoltunk, a henismus és dualismus minden formá-

jában ott lappang megoldatlanul s folytatódik a metafizika másik disciplinájában, a kosmológiában. Mert ha a természeti dolgokat, melyeket egyes tárgyakul ismerünk, a létalappal viszonyba állítjuk: akkor amaz általános ontologiai nehézségek miatt azoknak sem létele, sem keletkezése megértést nem enged.

A henizmus ugyanis az *egy* valóságot vagy 1., öntudatos szellemnek vagy 2., öntudatlan szellemnek vagy 3., anyagnak vagy 4., szellem és anyag egységének képzelheti, — minden formájában a végtelen és véges viszonya újra felüti fejét. A panentheizmus, a pantheizmus, a materializmus és a parallelizmus vagy identitás tána sehol nem bírja az egyetemes és egyes *egyforma* realitását megmenteni; csak kidolgozatlan, mystikus költői képet adnak, melyben *εν* mellett a sok csak homályos háttérrel mutat vagy megfordítva. Arról azonban, hogy ezen kép valaha megfelelné valójának, mindörökre le kell mondanunk. Mert eme képben nem construálhatunk egyebet, mint saját magunkat tágítjuk ki végtelen emberré, *πανάνθρωπος*-sá, s legfeljebb vágyainkat kielégítő complementumot rajzolhatunk egyes vonásai közé. Marad a spinozizmus tényleges tétele, mely semmit sem *magyaráz*, hogy „omnía, quae sunt, vel in se vel in alio sunt“ (*Eth. I. Ax. 1.*). Az egyik oldalon az „in se“, a másikon „in alio“; amott az egyetemes, emitt az egyes. A részletes kifejtést a „substantia“ fogalmára kell utalni.

És valamint a henizmus, úgy a dualizmus sem bírja a fő-problémát megoldani. Akár úgy fogjuk fel a viszonyt, hogy az öntudatos isten mellé és állandó gondozás alá állítjuk a világot, mint a *theizmus* — akár úgy, hogy az öntudatos isten a világot teremtette s örök törvények uralma alatt saját sorsára bízta, mint a *deizmus* tanítja; — az absolutum és relativum kérdése megoldva nem lett, hanem csak egyszerűsítve, amennyiben most csak egy actust kell magyarázni t. i. a *teremtést*. De ha ezt meg is bírónk érteni, akkor is az egyest a teremtés előtt az istenben kell gondolnunk vagy pedig a végtelenből a végest kell eredtetni, a mi logikai lehetetlenség, légugrás („Luftsprung“ mondja Hartmann Ede Schellingről), salto mortale. Minthogy pedig a vitás ezenkívül *más* is, mint az isten, azért számára nincs más magyarázó elvünk, mint a „Natur im Gott“ (Böhme Jakab), a mivel a dualismust nem fejtettük meg, csak hátrább

toztuk; vagy ha a világot örökkévalóul tekintjük, akkor az absolutumot megkettőztük s relativummá tettük.

A metafizika theologiai irányai ennél fogva megoldhatatlan logikai nehézségeik miatt *tudományos* alapozást a filozófiai rendszernek nem adhatnak; tetőül használhatja a szív fantáziája, de alapul az értelem gyengébbeknek találja, semhogy világhordozó Atlasul szolgálhatnának.

5. Leereszkedve a theologiai irányok magyarázatáról s belebocsátkozva a termékeny *πάθος* mélységeibe, a *koszmológiai* vagy *természetfilozófiai irányokra* akadunk, melyek a véges való körére vonatkoznak s annak formai és tartalmi vonásait magyarázni vannak hivatva. A kérdés ugyanis ez 1., mi a valóság lényege tartalmilag? és 2., mi a történés formája?

1. Tartalmilag a felelet értelmünk alapalkata (struktura) szerint csak kétféle lehet, amint már Spinoza határozottan fogalmazta: a létalap vagy szellem vagy anyag (cogitatio vagy extensio *Eth. II. pr. 1. 2.*). Ezen alapulnak az *idealismus* és *materialismus* irányai, melyek minthogy *egyforma* létalapot állítanak mindenben, a *monismus* irányai. Lehet azonban a valóságot a kettőből együtt állónak gondolni s akkor a *dualismus* irányait kapjuk, melyek vagy határozottan vallják a kettősséget (s ezek az *igazi dualismus* képviselői pl. Descartes) vagy leplezgetve egyre szeretnék, de nem bírják redukálni (az *identitas* vagy *parallelismus* tana Spinozánál, Fechnernél).

A *monistikus* irányok közül az idealismus főproblemája ez: miként lehet a szellem mellett anyag? a materialismusé emez: miként lehet az anyagból szellem? Vagyis általában: milyen viszony van az öntudatos szellem és az öntudatlan és kiterjedt anyag között? A felelet nyilván csak az lehet, hogy az egyiknél az anyag a szellemnek mintegy depotencirozása, a másikinál a szellem az anyagnak sublimálása; vagyis egyik a másiknak *accidense*.

Ezen alternatívánál nyilván az idealismusnak van előnyösebb helyzete. Mert az öntudatos szellem concret egységből az öntudatos vonások fokozatos elhagyásával el lehet jutni az általános való (az „egyszerű lét“) fogalmához, — a melyet az alanyi szemlélési forma kiterjedtnek kénytelen felfogni. Ezen általános való azután a „puszta anyag“ („reine Materie“), melynek lényegét Descartes a kiterjedésben kereste. Lehet vi-

szont az anyagban a tulajdonságok zavaros keverékét látni, melyet a homályos perceptio vesz észre — s ekkor az anyag = „confusa idea“, elmezavarodás, homályos felfogás eredménye, hallucinatio (a mint pl. Leibniz gondolta). Ellenben a materialismus soha el nem juthat ugrás nélkül az öntudatos Én gondolatához; ha az anyag csupán kiterjedés, és egyetlen tüneménye a mozgás, akkor nyilván csakis a legnyilvánosabb subreptióval lehet állítani, hogy a szellem az anyag mozgási tüneménye. Ha azonban azt mondanók, hogy ezen mozgásból csak *lesz* a szellem, akkor nyilván dualismust tanítunk s a transformatiót az anyag fogalmából megérteni nem bírjuk. Ekkor a szellem csak „epiphénomène“ (a mint Maudsley terminusa hangzik, v. ö. Fouillée „L'évolutionisme des Idées Forcées“ p. LXI), de a terminus csak üres szó, melyhez fogható értelmet csatolni nem tudunk.

Az ilyen átalakulások nyilván már a kiindulásnál tévednek. Spencer a reflexmozdulatból, mint „a szellemi élet legalsóbb formájából“, indul ki a lelki élet constructiójánál (Psychology I. 456. francia ford.); de a lelki élet elemzése nem ezt mutatja végső elemnek, hanem „valami különbségnek az érzetét“, azaz nem refl. mozgulatot. S Fouillée (i. m. p. XX) helyesen mondja: „a tisztán mechan. reflex nem látszhatik képesnek arra, hogy érzelmet és gondolkodást hozzon elő, kivéve azoknak, akik a materializmust megengedik“, — de ezeknél is csak ugrás által nyerhető az ellentétes tag (a szellem).

A monismus irányai tehát már a kiindulásnál tehetetlenek a tapasztalat által adott másik valóságot levezetni; az egyik a felfogásra recurrál a kiterjedés megértésében, a másik az öntudatra a gondolkozás magyarázásában. S ha az idealismusnál van is előny, — tana még sem oly világos, hogy ezen conceptióból exakt mérésekre, a természettudomány fővonására, eljuthatnánk. A két monistikus irány ennél fogva *magyarázata* (interpretatio) akar annak lenni, a mit a tapasztalat mint kettőt nyújt. Ezen tapasztalatisága miatt a közönséges felfogás rendszeren a *dualismushoz* pártol. Adva van a szellem, adva van az anyag; levezetésük egymásból vagy egy indifferens harmadikból nem sikerül, tehát nem is kell bolygatni, hanem megelégedni azzal, hogy a két tüneménysort kapcsolatba hozzuk s így a valóságnak megfelelő képet nyerjünk S e tekintetben követke-



zetes dualismus csak a Descartes-féle, mely két külön substantiát fogad el, melyek egymásra hatnak (influxus) és így a világi tüneményeket létesítik. Hogy a kettősség honnan ered, azt nem bolygatja s nem is kell ezt tőle rossz néven venni, mert hiszen a monizmus sem oldja meg tudományosan a kérdést. A parallelismus a dualismus leplébe burkolózó monizmus (a mint szerzőjénél Spinozánál: tényleg az is); mert ha a szellem és anyag csak ugyanazon valóság két aspectusa, akkor nyilván a különbségük az aspiciáló, a szemlélő számára van, vagyis csak az obj. szellem számára létezik. De ha a dualismus ezen ponton meg is felel az adott valóságnak, azt megértetni még sem bírja, mert maga a kölcsönhatás, a történés gondolata nem engedi meg a tudományosan kielégítő megértést.

2. *Formailag ugyanis a történésnek* csak két módja képzelhető: a *causalis* és a *teleologiai*. Megértjük tehát, ha a két mód egyike vagy mindakettő teljesen és maradék nélkül magyarázható s megérthető. A dialektikai fejtegetések (v. ö. ezen címszókat: „okiság“, „ok“, „causalitas“) azt mutatják, hogy erre egyáltalában képesek nem vagyunk. Lehet itt puknosis, integratio, dynamismus, de — az okozás természet két valót tesz fel, melyek egyikéről a tevékenység a másakra megy át. Mi azonban sem ezt a *tevékenységet* nem ismerjük, — ha csak azon homályos érzetben nem, melyet saját lelkünk tevékenységekor tapasztalunk; sem pedig annak *átmenetét* egyikről a másakra nem gondolhatjuk, de nem is észleljük. Ennélfogva a causalitas, mint ontologiai elv, egészen elégtelen arra, hogy a dolgok realis történését megértsük.

S így állván a causalitas ügyében, a finalitas, mint ennek egyik formája, sem lehet érthetőbb. Mert a célszerűség csak fordított causalitas; közvetlenül csakis a saját céltevéseünkről van tudomásunk. A célszerűség ugyanis nálunk abban áll, hogy a tevékenység végét értelmi kép alakjában anticipáljuk s az oki sor elejére helyezzük. A cél képe a tetszés érzetét kelti, mely viszont a mozgató idegekre hat, a melyeknek összeműködése a célt megvalósítja vagy a belső síkból a külsőbe teszi át. Egyéb a célszerű tevékenységben nem rejlik.

Van-e már most ilyen célszerűség a külső valóságban? Van; Cuvier szerint: „mindenütt, a hol van pók, van légy is, s mindenütt, a hol van fecske, van rovar is“ (P. Janet. Causes

finales. 269 l.); a belső és külső célszerűség számtalan eseteire akadnak s a hol mi célellességről beszélünk, ott csak a mi korlátolt álláspontunk jut kifejezésre. Csak nem kell sentimentalis lélekkel nézni a világot, — s akkor a célszerűség egész kétségtelen, mert nem egyéb, mint okszerűség.

De hogy ennek a teleológiának mi a végső pontja? s miképen valósul meg a cél a mindenségben? Ezt „transcendentalis szemtelenség“ (Spencer) nélkül senki sem tudhatja. Értelmetlen ez a theismusra nézve ép úgy, mint a henismus minden fajtájára nézve; sem a panentheismus, sem a pantheismus, sem az atomismus, sem az evolutio itt nem elegendő. A conceptio soha tudományossá nem válhatik, mivel tartalmat ezen kép a tapasztalatból nem nyerhet. A dolgok tökélyesbülése is csak elvileg érthető az abszolút szellem gondolatából, de tudományos feldolgozás itt is lehetetlen, mert sem a történet általában, sem annak finalis jellemét nem érthetjük meg. Akár a monismus, akár a dualismus elvéből indulunk ki, a történet fátyolának fellebentése sehol sem sikerül s a természetfilozófia minden constructiója, a maga saját és a theologia ellenmondásaival, teljesen tudománytalan keveréknél egyebet nem teremhet.

6. Az általános kosmologiai irányok folytatódnak a *psychologia rationalisban* is, mivel a psychol. voltaképen a term. filoz.-nak csak egyik részlete. Ennek metafizikai formájában a főkérdések mindig 1., a lélek természetére és 2., a test és a lélek összefüggésére irányultak s azért vagy monistikus (ideal., mater.) vagy dualistikus lélektant termettek. De mind a kettőben helyet foglalhatnak azon kérdések is: vajjon a lelki tevékenységek tényleg, mint organikus mozzanatok tartoznak-e a lélekállományhoz? vagy van-e valamely közös substantia, a melyből transformatio útján kialakultak? Ez utóbbi esetben nyerjük a kiindulási pont szerint: a sensualistikus, az intellectualistikus és a voluntaristikus lélektanokat, — melyek azonban, minthogy a lélek substantialis természetét félreteszik, már jobban helyezhetők el a metafizika keretén kívül. Az *actionismus* ezen lélektanai már a positivismus keretébe tartoznak.

A theologiai irányok hatása a filozófia többi disciplináiban mind csekélyebbé leszen. A mi pl. az erkölcsant illeti, egyes kérdések még mindig a metafizikába nyúlnak be, de csak vékony gyökérszálak, melyek az etikában inkább a metafiz.

sűrű vérét viszik (pl. a determinismus), a nélkül, hogy az igazán erkölcsi kérdések megfejtését előmozdítanák. S ugyanilyen idegrendszerű az aesthetikára nézve a szép realitásának metafizikai bolygatása, melytől a szépnek magának megértése egészen független. A filozófia rendszerébe beleilleszkednek ezek is s annak alapfelfogásában osztoznak is; de való tartalmuk problémáinak gyökér szálai mindenkor más talajba vezettek s megfejtésükbe a theologiai uralom korában folytak be.

7. A dogmatikus állásponton álló metafizika tanai mind úgy hangzanak, hogy a tőlünk független valóra vonatkoznak; ha a régi metafizika olyant talált, a miben valami ellenmondás rejtett (mint pl. az érzéki csalódásokban), akkor is csak ideiglenes eltérésnek nézte; arra, hogy ez *állandó* alanyi berendezkedésünktől függne, egész a XVIII. sz.-ig nem gondoltak. Így történt azután, hogy a világban nemcsak az egység és sokaság, a szellem és anyag principiumai valóságokul szerepeltek, hanem ilyen valóságokul tekintették a realéban (egyes skeptikus megvillanásoktól eltekintve) a tért és az időt, az okiságot és célszerűséget, a változást és a mozgást, azon állomány (substantia) és esetek (accidens), az anyag és erő adatait, melyeket realistische véltek utolsó íziglen megérthetni.

A metafizikában ezen kérdések (problema) körül évezredek viták dúltak, — a mint pl. a nominalismus és realismus scholastikus küzdelme, a materialismusnak örökösen visszavisszatérő, mindig sikertelen levezetései a lelki életre vonatkozólag, a causa és finis feletti viták st. st. mutatják. Ezen küzdelmeknek eredményük nem lehetett, mert eleve ugyanazon helytelen álláspontra helyezkedtek a küzdők, mintha itt tényleg tartalmi vonásokkal volna dolguk s az ellenfélnek értelmi gyengesége volna annak oka, hogy az ellenmondást meg nem bírta fejteni. A metafizika ezen nehézségei csak akkor kezdtek szűnni, mikor belátták, hogy ezen fent említett fogalmak voltaképen mind csak *formák*, nem tartalmi vonások; *alanyi formákkul ismerte fel a criticismus*, objectiv formákkul az idealismus, de formai voltak ezen időtől fogva meg lett őrizve s a problémák egy része a metafizikából a logikába került, más része pedig a szellem alkatáról és életéről szóló tudományba.

A metafizikai problémák mindegyike mutatja ezen haladási sort, mellyel az ellenmondásoktól való felszabadulásra

iparkodik. Első lépés mindenütt az, hogy a fogalmat realis való-  
nak tekintik, a második lépéssel legalább realis vonásnak vagy  
realis viszónynak gondolják, aztán elvont fogalomnak és végre  
subj. formának ismerik fel. Így valóságul nézték a *tért* az ato-  
misták és Platon; tulajdonságnak Parmenides, Henry More és  
Clarke; realis viszónynak Arist., Decartes; elvont fogalomnak  
Leibniz és Wolff; subj. formának Kant. Hasonló stadiumokat  
mutat fel az *idő* fogalma. Valóul nézi Herakleitos, Ainesidemos;  
realis viszónynak Leibniz, fogalomnak Locke, ki az Aristotelesi  
subj. természetre figyelmessé tesz s Kantra vezet át. Az *ok-  
törvény* még Platon-Aristotelesnél valóság (ma is még a term.  
tudósok így beszélnek); Humenál már a subjectivismus felé ha-  
lad. A *változás* Herakleitosnál és Parmenidesnél; a *substantia*  
egész Lockeig a realistikus irányban lép fel; ugyanígy az  
*anyag* és *erő*.

Az egyes álláspontokról a gondolkodást mindenütt az  
hajtja tovább, hogy a fogalom, a meddig realitásnak vesszük,  
ellenmondásokat tüntet fel alkatában. Ezen ellenmondások ab-  
ban csúcsosodnak, hogy a fogalom valóság akar tenni s mégis  
a valóságban semmit sem hoz létre, mint pl. tér és idő ilyen  
üres vacuumok; ép oly ellenmondásokat találunk aztán abban,  
ha realis vonásul vagy elvont fogalmul nézzük, mennyiben itt  
a tartalom megtételéhez már feltétlenül a fogalom maga kíván-  
tatik, mint pl. térbeli elhelyezés nem lehetséges a tér praesup-  
positiója nélkül. Ezen összes ellenmondások képezik a fogal-  
mak dialektikai természetét, melynek egyedüli megoldása az,  
hogy a realistikus állásponttól eltérünk s a subjectiv álláspont-  
ra helyezkednünk. Részletesebben ezen fejtegetéseket „Az em-  
ber és világa“ c. művem I. Részében („Dialektika“) állítottam  
össze, a hol a szíves olvasó együtt találja, ha nem is azon tel-  
jességben, a minőben mai nap látom s megírnám.

Ezen újabb metafizika tehát *ismeretelméleti alapokra* he-  
lyezkedett (v. ö. „ismeretelmélet“). Eleinte Kant transcenden-  
talis módszerrel úgy próbált rendet csinálni, hogy az említett for-  
mákat a tapasztalati ismeret *logikai feltételei*ül mutatta ki; így  
lett a szemlélés apriori formájává a tér és idő, az értelmi ismeret  
apriori formájaként kiderültek a kategóriák (köztük az oki-  
ság, a substantia), az észtevékenység vezérlő functioiként a  
lélek, a világcategóriák és az isten. Első indításul ez minden-

esetre helyesebb volt, mint a Fries irányában tett kísérlet, mely ezen fogalmak ismereti (azaz logikai) fontosságát háttérbe szorítva lélektani eredetüket sürgette; mert hiszen az eredet kérdése nem az érvényesség kérdése, ismeretileg pedig éppen ezen formák ellenmondás nélküli megoldás volt a legfontosabb. Azonban pusztán alanyi formául tekinteni ezen fogalmakat még sem lehetett; maga a valóság helyezkedik el akarattunk ellenére is ezen formákban s a valóság fogalmából kellett ezen formákat is lehozni vagy pedig pusztán subjectiv érvényességükkel megelégedni. Az első utat próbálta a német idealismus; a másikat az „immanens filozófia“. Ezen ponton áll ma is a metafizika problémája.

A mi eddigi fejtegetéseink szerint a következő állásfogalás látszik tanácsosnak. Ismeretelméletileg kétségtelenül ki van mutatva, hogy a világról való tapasztalatunk két elemnek eredménye: a tartalom és forma egysége. Közyetlenül adva csakis azon tartalom van, mely lelkünkéből fakad; semmi olyan vonást a világ képében felmutatni nem lehet, mely lelkünk functióiból nem eredne. A mennyi ismerő functiója van a léleknek, annyiféle tartalmat tesz a világ képébe. Ez az első kétségtelen tény. De nemcsak a tartalom, hanem a formák is, melyekbe öltöztetjük, a lélek functiói. Az ismereti anyagot egymás melletti és utáni sorban csak a mi szemlélésünk rendezi; a dolgok összefüggését értelmünk foglalja az ok és okozat schemájába, ő rendezi az egyes képeket a lényeges és esetek kategoriái szerint, ő adja meg nekik logikai értékük szerint a helyet a világképben. Ez a második kétségtelen tény. E két tényadatban semmi ismerhetetlen nem rejlik; a tartalom és forma megértése semmi *x*-től nem függ, ha eddig eszünkben tartjuk, hogy az ismereti világkép a *mi* világképünk s nem keresünk mögötte hasztalanul még egy más világot. Ebben a világban a mi cselekedeteink számára is biztos törvényeink vannak; mert az értékes dolgok között van fokozat, objective megállapítható sor, mint-hogy a legfőbb értéknél magasabb nem lehet. Elméletileg és gyakorlatilag tehát ezen subjectiv világkép elegendő, sőt más világot ezen kívül ismeretünk el sem képzelhet.

A nehézségek csak ott kezdődnek, ha azt kérjük: vajon az objectiv világ, mely előttünk elterül, ismeretünktől eltekintve is ilyen tartalmú és ilyen formájú-e? Szorosan véve

azonban ezen kérdés ismereti értelemmel nem bír; mert hiszen mi csak arról a világról beszélhetünk, a melyet ismerünk. Ha azonban ezen transcendens világot is produkálnók megérteni, akkor nyilván a színek a képhez ismét csak magunkból szedhetjük. Ha azon kényszerűséget, mellyel a mi világképünk formáját megalkotjuk, valami impulsusból megmagyarázni kívánjuk, akkor semmi sem akadályozhat abban, hogy a világlényegét is szelleminek *képzeljük*, melynek projectiói ugyanazon formák szerint mennek végbe, mint a mi subjectiv világképünk projectálása. Ez azonban többé nem ismeret, hanem képzeleti toldalék, melyet magának tetszés szerint kiszínezni mindenkinek egyéni szabadságában áll. Arról pedig beszélni, hogy e világnak egészében mi a feladata és célja? ideje lesz leszokni, mert csak üres álmképekre vezethet; azt, hogy mi a mi feladatunk és kötelességünk, az erkölcsi törvény egész világosan hirdeti s az értéktan, ha egyszer fővonásaiban meg lesz állapítva, eligazít abban is, hogy mit tartsunk hasznunkra valónak, szépségnek, igaznak st.

A „metafizika“ ennélfogva történelmi fejlődése útján nem szűnt meg, ha nem is találta még teljes kialakulását; „meg is maradna, ha a többi tudományok mind egy mindent kiírtó barbárság torkában teljesen elnyeleznék“ („bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarey gänzlich verschlungen werden sollten“ Kant. T. É. Kr. Vorrede zur 2ten Aufl. XIV). Mint az ismerés végső alapjainak vizsgálása és tudománya a metafizika örökké meg is marad, mert „a metafizika az emberi ész minden művelésének befejezése, a mely nélkülözhetetlen, ha befolyását, mint tudományát bizonyos határozott célokra mellőzzük is“ (Kant. Kr. S. v. Vft. 878 p. „Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissensch. auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt“). Hogy a metafizika ezek után milyen helyet foglal el a filozofia egészében, arról l. „filozofia“.

## Ethika

(ἠθική) volt a görög filozofusoknál azon tudomány neve, mely az emberi cselekedetek értékével foglalkozott. A szó ἠθος (ion ἔθος helyett) elsősorban „sedes“ (lakóhely) jelentésében használtatott; azután megszokást, öröklött szokásokat ἔθος πρὸς τοκήων Aesch. Ag. 737) azaz „ösi szokás“), közerkölcsöt, szellemi minőséget, jellemet is jelentett. A rómaiak „mores“-szel fordították az ἠθῆ-t, s értették alatta azt, a miben „a nép hallgatagon megegyezett s a mi hosszú megszokás által meggyökeresedett“ „tacitus consensus populi, longa consuetudine in veterans“ (Ulpian). Ennek folytán az ἠθική-t vagy meghagyták (Quintilianus; általános használatban Abaelard óta *Eucken* Gesch. d. phil. Term. 65 l.) „ethica“-nak, vagy „*philosophia moralis*“-nak fordították (Seneca) s Aristoteles nyomdokain a „practica phil.“ körébe számították. Innen az angoloknál „*moral philosophy*“ vagy „ethics“; a németeknél vagy „*Moralphilosophie*“ vagy „*Sittenlehre*“ (Mosheimnál legelőször *Eisler* Wb. v. „Ethik“), *Kant* „*Metaphysik der Sitten*“ nevezi. A terminusok mai nap is vegyesen használatnak; nálunk leginkább „erkölcstudomány“ (Ercsei. Horváth Ádám. Imre) vagy „erkölcstan“-nak nevezik.

I., *Az erkölcstan első jelentése s tudományos kialakulása általában.* A szó jelentése azt mutatja, hogy ethika alatt mindig „az életre vonatkozó valamiféle tudományt“ értettek (ἐπιστήμη περὶ τὸν βίον *Sext. Emp. vivendi ars Cic.*); erkölcsös első sorban tehát az volt, a mi az emberiség társas fennállását érintette s erkölcsi értéket annak tulajdonítottak, a mi ezen együttélést és az általa megszabott célokat előmozdította. Innen eredt, hogy az erkölcstannak tételei mind arra vonatkoztak, a mi l., az *egyenesnek* társas életét az önfentartás dolgában

biztosította (a görög bölcsek), a mi 2., a *családot*, 3., a *rokonságot* 4., a *törzset* 5., a *nemzeteket* és 6., az *egész emberiséget* társas fennállásában szabályozta. A mi e tekintetben megszokás útján uralkodóvá lett („longa consuetudine inveterans“ l. fent), azt a szokott erkölcsöket kifejező tételekben foglalták össze, melyek társas életünket *szabályozó normákul* léptek fel. Ezen tételek vagy egyes, elszórt imperativusokban (a görög bölcsek, Jézus), vagy törvénygyűjteményekben (Manu, Mózes) lépnek fel s a hagyománytól s az ősök tekintélyétől nyerik kötelező erejüket v. *sanctiójukat*. Ezen dogmatikus formában az erkölcsgyűjtemény csak az anyagot szolgáltatja, melybe a rendező értelem összefüggést hozni iparkodott, s éppen azért nincs *tudományos* jelleme. A tételek egymás utáni fellépését az *erkölcsök történelme* fejt ki előttünk, mely tehát kizárólag historiai tudomány. Mint tudomány az erkölcsstan csak ott kezdődik, a hol ezen tételek között összetartozást találnak s egy közös alapvonás feltüntetésével logikát nexust hoznak létre. Szükséges ehhez egy *alapgondolat*, melyből mind ezen egyes tételek megérthetők; ezt az alapgondolatot *elvnék* (principium), szakvakban kifejezve *erkölcsi törvénynek* (lex moralis) nevezzük s ezen elv egyúttal *mérték* is (Kriterium), melyen a moralitás fokát mérjük.

II., *Az erkölcsstani rendszer tartalma. Alkotó és kapcsolt elemei.* Az elv és ezen tételek, melyek az együttélést szabályozzák, alkotják együttvéve az erkölcsstani (ethikai) rendszer tartalmát. Minden erkölcsstan tehát tartalmilag az *erények* (virtus) és a *kötelességek* fejtegetésével foglalkozik, melyek az ember viselkedését mindenkor jellemzik. S azért sokan *erénytannak* (Kant: „Tugendlehre“), mások *kötelességtannak* (Fichte: „Pflichtenlehre“) tekintik az ethikát, a szerint a mint az egyik vagy másik vonásra fektetik a fősúlyt (l. „erény“ és „kötelesség“ c.) Ezen erényeket vagy azért tartják jónak, mert *boldogítanak*, vagy azért, mert *hatalmassá* tesznek, vagy azért, mert *magukban* értékesek; ezt a mértéket pedig az erkölcsi elvből meritik, azaz azon alaptól, mely a tételek megtartására ösztönöz, miből világos, hogy az erkölcsstan az értékelméletben bírja gyökereit. Az *elv és az egyes erkölcsi szabályok adják az ethikai rendszernek alkotó (constitutív) elemeit*. Ezen elemek nélkül semmiféle erkölcsstan nem képzelhető.



De lehet képzelni erkölcsant egy másik elem nélkül, ha t. i. rendszeres tudományos összefüggéséből kivesszük s ettől izoláltnak tekintjük. Ezen elemek, melyek a rendszerekben igen nagy helyet szoktak elfoglalni, az erkölcsantnak tehát csak *járulékos* vagy *kapcsolatos* (associált) *részleteit* foglalják magukban s pusztán rendszeres kialakulására bírnak fontossággal.

III., *Az ethika kapcsolatos elemeinek két csoportja.* Az ethikának ugyanis mint tudománynak kapcsolata van egyrészt a lelki élet többi nyilatkozataival, másrészt a lelken túli nagy világgal is. Ily módon minden erkölcsanti rendszerben associált elemekül ott találjuk: 1., a *pszichológiai* 2., a *metafizikai* részleteket; ezek az erkölcsantnak substructióját adják s ezen alapon lehetnek lélektani és metafizikai alapozottságú ethikák. De ez a tisztán erkölcsi elvre nézve csak járulékos fontosságú.

1., *A lélektani részletek* úgy kerülnek a ethikába, hogy vagy azt kutatjuk: a) *milyen lelki folyamat hozza létre a cselekedetet* s milyen természetűnek kell azt felfogni? A kérdés jogi szempontból a criminalistikában is nagy fontosságú. Vagy azt kutatjuk: b) *mi ítéli meg ezt a cselekedetet?* mi fogja fel annak erkölcsi értékét? A lélektani részletek tehát egyrészt magára az *actióra*, másrészt annak *felfogására* és *megítélésére* vonatkoznak. — Az *actióra* nézve abban mindnyájan egyezünk, hogy a cselekedetet az öntudatos *akarat* hozza létre. E szerint az erkölcsi cselekedet természetét vagy a *szabad akaratból* lehet érteni (indeterminismus) vagy *indokokból* (determinismus). Ezen magyarázatok számai azonban nyilván már a metafizikába húzódnak, a hol a szabadság és kényszerűség kérdése nyeri eldöntését. A cselekedet *megítélését* pedig vagy *külön érzékre* bízhatjuk. (az „erkölcsi érzék“, moral sense, Shaftesbury, Hutcheson, vagy az *érzésre* általában (sensualismus, Hobbes; Hume) vagy az *értelemre* (intellectualismus pl. Aristoteles, Cudworth, Clarke; Wollaston, Kant). Ezen utóbbi kérdés tehát nyilván az erkölcsi elv és álláspont kérdésével fűződik össze.

2., *A metafizikai részletek* útján az ethika tárgya a nagy mindenséggel kerül összefüggésbe. Ezen kérdés az erkölcsiség *kosmikus* szerepére céloz s azt nézi: vajjon mulandó viszony-e az erkölcsiség vagy *van-e szerepe az egész világ tervében* és *milyen* ez a szerep? A feleletet tehát arra a kérdésre várjuk:

*miért jó az, a mit erénynek* (legfőbb jónak) *nevezzük?* S mint-hogy úgy érezzük, hogy az erkölcsiség nem egyéni tetszésünk-től függ, hanem hogy az erkölcsiségre *kénytelenek* vagyunk, ha önmagunkat fentartani óhajtjuk, azért ezen összefüggésben a *sanctio* vagy *kötelezés* kérdése is előtérbe lép.

Ezen kérdésekre már most sem lélektani, sem sociológiai úton kielégítő felelet nem nyerhető. Sem a lélektan, sem a sociologia az erkölcsiség kosmikus szerepét nem döntheti el; ezen kérdés kizárólag metafizikai természetű s megfejtése mint maga a metafizika, az ismeretelméleti szemponttól függ. Szoros kapcsolatban áll vele a kötelezettség kérdése (l. „Kötelezettség” c.). Bentham szerint minden cselekedetre csak a belőle fakadó élv vagy kín kötelez; e nélkül az erény, a kötelesség és a lelkiismeret csak absztract szavak (*Deontol. cap. VII.*). Ennek alapján a *sanctio* vagy 1., fizikai vagy 2., társadalmi (a közvélemény „*sympathica sanctio*”, *moralis* s.) vagy 3., politikai (bírói és közigazgatási) vagy 4., vallási, — azon forrás szerint, a mely bennünk az élvét v. fájdalmat okozza. Mindezen kötelezések öntudatunkon kívülről okoztatnak s kisebb nagyobb fokú kényszerítést foglalnak magukban; a fenyegető fájdalom elkerülése indít valamely cselekedetre, úgyhogy azt mondhatnók, hogy voltaképen a fájdalom minden cselekedet indító oka. Minthogy pedig a fájdalmat vagy a természet folyása hozza magával („from the ordinary course of nature” Bentham) vagy valamely társadalmi intézmény képviselője (családfő, bíró, közvélemény), azért stricte véve csak *természeti* (fizikai) és *társadalmi* (*moralis*) kötelezés áll szemben egymással. Azonban a kötelezés végső kérdése nem e körül forog; hanem végső magyarázóját csak ott találja, a hol a világ fizikai és *moralis* berendezése maga. A ki a természetben látja saját törvényszerűségének magyarázatát, — a „naturalista”, — az a kötelezettség forrását sem fogja ezentúl keresni, aki pedig a természetet egy rajta kívül eső substantialis valóból kívánja megmagyarázni, arra nézve a kötelezettség ezen substantia parancsából származik (a „theológiai” morál, még ha olyan utilitikus is, mint volt Paley-é). Az erkölcsstanban ezt az irányt azért *heteronómiának* nevezik, s a kötelezettség végső instantiában mindig a kényszerítés fogalmán végződik (azaz a világrendből vagy istenből érthető egyedül; v. ö. „Szabadság” c. fejtegetéseit).

Ezen nézet azonban a lélekben nyilván csak gépezetet kénytelen látni, melyet az erősebb indok hajt a *maga* irányába; s elefelejt, hogy a lélek nem csak átmeneti pont, a melyen keresztül az indító okok (motivum) tovább haladnak, hanem maga is egy élő erő, mely sajátos természetével beleszól a motivumok küzdelmébe s ezt a *maga* természete szerint irányítja. S ezen oldalról tekintve a cselekedetet könnyen beláthatjuk, hogy itt voltaképen mechanikai kényszerrel sehol sincs dolgunk; még a fenyegető fájdalmat is *el kell fogadnunk* s csak akkor lehet indító ok. A ki a fizikai fájdalomtól vagy a socialis rosszálás formáitól nem riad vissza, arra nézve ezek elvesztik motiváló erejüket (pl. III. Richard királynál) és saját (jó vagy rossz) természete fog a motivumok között válogatni. Ezen állásponton többé nem a más (*ἕτερον*) szabja meg a cselekedet irányát, (*νόμος*) hanem az ember maga s ezt az irányt a lélektan *autonomiának* nevezi. A heteronomia és autonomia fogalmai tehát egészen mást jelentenek, mint a determinismus és ideterminismus. A determinatio (indokolás) kérdését a metafizikában döntjük el, még pedig a causalitas elvének megsértése nélkül, s azért mégis *autonom* erkölcsiségnek lehetünk hívei; ellenben Bentham, a ki a sanctiót csak mint külső motivációt érti (csak az élvezet vagy fájdalom indíthat meg szerinte), még ha az akarat szabadságát hirdetné is (ámbar ehhez sokkal logikusabb gondolkodó), mégis heteronom erkölcstannál maradna. Mert cselekedetünk szabályát nála nem az ember természete, hanem a rajta kívül álló valóság (természet, társadalom, isten) szabja meg. A heteronomia és autonomia erkölcsstanának éles megkülönböztetése volt Kant erkölcsi felfogásának örökké megmaradó fénypontja.

IV., Az *erkölcsstan és sociologia elválasztandó*. Az erkölcs-tani rendszerekben ezen (II., III. alatt elsorolt) alkotó részek nem állanak egyformán szoros összefüggésben egymással; s éppen azért azokat az ethika történelmében sokféle combinationban találjuk együtt. Ezen combinationál nem az alkotó részek logikája, hanem más, nem tudományos indokok vezérelték összeállítóikat. Így pl. az egyházi morál gúnnyal üldözi az autonomiát (Cathrein), nem azért, mintha erkölcsösség függetlenség nélkül lehetséges volna, hanem azért, mert az egyház iránti feltétlen engedelmesség *nem lehet heteronomia nélkül*. Mások a

determinismust az erkölcsiséggel összeférhetetlennek hirdetik, pedig az indeterminizmus elejétől fogva a *büntetés* igazolására volt kieszelve (már Ádám bűnbe esése alkalmából) s mélyen vallásos kedélyekkel (milyenek voltak: Augustinus, Luther, Calvin st.) teljesen ellenkezett. Ép oly kevéssé szükségképeni a sensualizmus és intellectualizmus összefüggése a hedonizmussal és utilizmussal sat.-vel; a sensualizmus a legmagasabb idealizmussal is járhat karöltve (pl. Herbartnál). Az a mi az erkölcsstanban *szükségképen* függ össze, csak az elv és a levezetett tételek egyrészt, az álláspont (autonomia) és az elv másrészt. A történelmi haladásban mást tekintettek erénynek a primitív törzsek, mást a civilizált római, mást a keresztyén egyház, mást a modern műveltséggel felruházott ember; mert a vezérlő elv különböző volt ezen fokozatokon. Ezen elv pedig a fejlettségi fokok szerint fejlett (v. ö. „értékelmélet“ c. II. V.). Alsóbb fejlettségi fokokon, hol az élv vagy a haszon vezetett, sőt még magasabb értékelésnél is (pl. a keresztyénségben) mindenütt heteronom erkölcsstan uralkodott; csak a modern ember helyezkedik az öntudatos szellem magaslatára, önmagában önelhatározásában látja meg az erkölcsiség igazi forrását s lelkiisméretében önmagát kötelezi, míg az alsóbb fokon mások kötötték meg cselekedete irányát. Az erkölcsiség legmagasabb foka ennél fogva csak az autonómiával érhető el; vagyis saját értékének öntudatos átértésével. Ezen legmagasabb érték az ember önértéke s megadja neki ezen önértéket két vonás: a cél célszerűsége és a megvalósításra való önelhatározás. A meddig az intelligentia ezen belátásig nem emelkedik, addig erkölcsisége csak socialis hasznavehetőségében áll s erkölcsstana a socialis erényekkel fog foglalkozni; addig azonban az embert csak mint eszközt becsüljük meg. Csak az önérték gondolatával lép fel a valódi erkölcsstan, mely az embernek erkölcsiségét a benne megvalósult értelmiség fokával méri, amennyiben a hasznossági relációkból kiemelkedve valóban kosmikus örök érték illeti meg. Az erkölcsstan ezen fokon igen csekély keretre szorul össze; átengedi a socialis erények és kötelességek megállapítását a sociologának s maga azon egy kérdést tartja fenn magának: mik azon ismeretelméleti feltételek, melyek mellett az embert a legfőbb, az erkölcsi érték megilleti? Ezeket a feltételeket pedig az önelhatározás és az észszerű cél tényeiben fogja keresni, ame-

lyekből az autonóm kötelezettség is értelmét nyeri. Ezen erkölcsannak alapvetését Kant Immanuel kezdeményezte; ő volt az első, aki a hasznossági („endaemonistikus”) felfogást a valóban morális felfogástól véglegesen elválasztotta s ezzel a modern ember erkölcsannát a társadalmi erkölcs fokán túl emelte (v. ö. „Filozofia” c. végén).

V., *Az erkölcsann történelme* azon magyarázatok és indokolások egymásutániságát sorolja fel, melyekben az erkölcsi szabályokat egy alapelvből megérteni s rendszerbe foglalni iparkodtak. Ennyiben az erkölcsann történelme egészen más, mint az *erkölcsök történelme*, a mint pl. Buckle, Lecky, Draper, Guizot művei és a művelődés történelmi munkák adják (Lippert, Burckhardt J., Lamprecht K., Breysig). Az erkölcsök történelme a sociológiának egy része s azon menetet adja elő, melyben az emberiség társas viszonyai kialakultak, — azért teljesen historiai tudomány. Ellenben az erkölcsann történelme azon normák felfogásának átalakulását adja elő s annyiban az érték fenomenológiájának egyik fejezetét adja (v. ö. „értékelmélet” c. V.). Ennélfogva az erkölcsann történelme az értékelmélet történelmével szorosan összefügg, s tagadni lehet, hogy az érték fogalmának átalakulásaiba való belátás nélkül lehessen az ethika történelmét megírni. Az ethika történelmét tárgyaló művek igazat adnak ezen állításomnak; mert az erkölcsant vagy egyszerűen a chronologia fonalán adják elő (mint pl. a régiebbek közül *Meiners* C. „Allg. krit. Gesch. der älteren u. neueren Ethik” st. I. II. k. Göttingen 1800; az újabbak közül *Ziegler* Th. „Geschichte der Ethik”. „I. k. Die Ethik der Griechen u. Römer” 1882; II. k. „Gesch. der christl. Ethik” 1892; a III. k. még hiányzik. — *Sidgwich* Hary „Outlines of the history of Ethics”. 4. Ed. 1896.); vagy pedig típusokban mutatja be az egyes irányokat (mint *James Martineau* „Types of Ethical Theory” I. II. 1885); vagy népek szerint csoportosítja (mint *Jodl Fr.* „Gesch. der Ethik in der neueren Phil.” I. II. 1882); vagy elvek szerint sorolja fel (némileg *Chr. Garve* Über die ersch. Princ. der Sittenlehre von 1798; *Hartmann* E. Phaenomenologie des Sittl. Bewusteins”; *Cathrein* V. „Moralphilosophie” c. művében. 1899). Említésre méltó művek ezeken felül: V. *Cousin* Hist. de la philos. morale au XVIII<sup>e</sup> siècle. M. *Guyan* La morale

anglaise contemporaine. 1879. P. Janet Histoire de la phil. mor. et polit. 1858. st. és az egyes kérdések monografiái.

Általában, eltekintve a keleti népek erkölcsanától, a nyugati erkölcsanban 3 korszakot lehet megkülönböztetni. Az egyik a classikus népek erkölcsana, melynek eredete a görög filoz. rendszerekben fekszik. A második a keresztyén egyházi erkölcsan egészen a reformatio elterjedéséig. A 3-dikba az erkölcsan akkor lép, a mikor a theologia alól felszabadul, a mit V. Bacon F. korában észlelünk (Jodl szerint különösen *Pierre Charron* „Traité de la sagesse c. munkájában már nyíltan hirdetve találjuk, 1601-ben). Ezen három korszak jellemző fővonásait igen bajos, a szükséges részletek felsorolása nélkül, feltüntetni. Általában azonban értékfenomenologiai szempontból a tényleges karakter a görög ethikában kizárólag eudaemonisztikus, a *keresztyénség értékelése* egyrészt socialis eudaemonismus (tehát lényegében utilismus), másrészt, mint aranyfonál a szövetben, Jézus Krisztus elévülhetetlen idealismusa; a modern filozófiai erkölcsanban mind a két irány fellép Kant előtt, de Kantnál határozottan kidomborodik az erkölcsanban a magasabb idealistikus értékelési szempont, a melyet a főszereplők szerint némelyek *protestans erkölcsannak* neveznek (melyet különben a protestans *egyházi* erkölcsantól a leghatározottabban meg kell különböztetni). A görög erkölcsan ugyanis filozófiai erkölcsan, mely semmiféle theologiai dogmától nem függ; de annál inkább símul a görög államok általános műveltségéhez és politikai életéhez; azért a szofistáktól kezdve a főkérdés mindig az volt: *mikép boldogulhatunk?* Az eudaimonia és a legfőbb jó (summum bonum) kérdései uralkodnak mindenek felett. Ezt az alaphangot az idők szerint az egyes iskolák variálták ugyan, de el nem ejtették. A boldogságnak magának lehetőségét csak elvétve vonták kétségbe (pl. Hegesias és a pessimisták); de ezek is legfőbb célul ismerték el s azért inkább csalódott eudaemonisták, mint igazán pessimisták. Az eudaemonismus uralkodó dogmája mellett emélfogva csak az utak iránt lehetett eltérés, melyeken a célt el lehet érni. Ezen utakat az *erényekben ἀρετή*, az erényes cselekedetben találták; ugyanígy tekinti az erényeket már a buddhismus is utaknak („pâramitás“) „a mik a túlsó partra“ (a boldog Nirvânába) vezetnek (v. ö. *Köppen C. Fr. Die Religion des Buddha* ... 1857. I. 448). S ha néhol a görög

rögöknel úgy találjuk, hogy az erényt a legfőbb jónak hirdetik; úgy meg kell gondolni mellette, hogy az erény csak azért a legfőbb jó, mert boldogít, azaz a végcél mindenütt a eudaimonia. Ilyen értelemben a görög erkölcstan főrésze Sokrates óta az erénytan volt s érthető, hogy az erény alatt különbözőket értettek. A szofistáknál, kik a boldogulást az erőszaktól remélték, erényes volt az erős egyéniség (Thrasymachos, Kallikles; újabb időben Max Stirner, Nietzsche). A kyrenéi iskola magát a pillanatnyi élvezet tekintette a főjónak, s azért a számító hedonizmusnál a legfőbb erény a megfontoltság (*φρόνησις* Epikuros). Sokrates maga hasznosabban látja az erkölcsöst s onnan az erény nála a tudással esik össze (*ἀρετή* == *ἐπιστήμη*) Aristoteles is az óvatos haszonban (a *φρόνιμος* „értelmes“ ember) megítélése szerint látja a boldogságot s az erényt a jól megfontolt középúton (*μεσότης*) haladó lelki tevékenységben hiszi megtalálhatónak. Ugyanezen irányban halad a stoikusok apatiája is; s ha Platonnál az erényt „az istenhez való hasonlóságában“ látjuk elhelyezve, akkor ez talán idegen befolyásból magyarázható, de ennek is a háttérében ott lappang legalább mint eredmény (járulék, *ἐπιγινώμενον*) a boldogság.

A meddig már most az emberiség a boldogságon kívül más célt nem állított magának, addig az erkölcstan elvi iránya sem változhatott. Az életvágy görög azon kérdésére: mikép boldogulunk? a keresztyénség így adta a feleletet: „sehogy sem! Nem is érdemlitek, mert mindannyian *bűnösök* vagytok (bűntudat)“ Csak az isten szerelme és kegyelme segíthet boldogságra. Az érdemességet pedig ahhoz köti, hogy: „legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei atyátok tökéletes“ (*Máté V. 48*); „legyetek a ti mennyei atyátoknak fiai“ (ib. 45). Ezen mennyei atya pedig *szellem* („Lélek az isten, s a kik őt imádják, szükséges, hogy lélekben és igazságban imádják“, *πνεῦμα ὁ θεός Jan. IV. 24.*) Az istenhez hasonlóság tehát az érdemesség feltétele („térjetelek meg!“ *Máté IV. 17*); a lélek tisztasága és szűziessége a legfőbb követelmény („mert mit használ valakinek, ha mind e világot megnyeri is, ha az ő lelke megbüntettetik? vagy micsoda váltásót adhat akárki is az ő lelkéért?“ *Máté XVI. 26*); ezzel függ össze az társas élet legfőbb parancsa: „Szeressed felebarátodat, mint te magadat“ (*Máté XXII. 39. 40*). A keresztyén erkölcstanban ennél fogva új értékmérő lép fel; társadalmilag (s ez az első

időben a vezérlő!) a felebaráti szeretet, egyénileg a lélek tisztasága — azaz az idealismus. De a keresztyén egyházban más szempontok is érvényesültek, nevezetesen: 1., a *dogmatikus*, melyet már Pál ap. a megváltó hitben fogalmazott meg, és 2., a *politikai*, melyet az új népek éretlensége, később pedig a keresztyénség világhatalmi állása követelt meg. Az egyházi erkölcs-tan ennél fogva már ezen két utólagos szempontot is felveszi s a legalismus külsőségét túlbecsülve az engedelmességben és alázatosságban keresi a keresztyén embernek főerényeit. Éppen azért (még a XVIII. században is) fenyegető és megfélemlítő; lealázza az engedelmet és alázatost és lesújtja irgalmatlanul az ellenszegülőt. Ezt a színezetet megtartja a reformatióban is. (Calvinnál legerősebben, Zwinglinél legkevésbé). Első időben a kér. erkölcs-tanra, mint tudományra, a legnagyobb befolyással volt *I. Gergely* pápa (540—609) semipelagianus műve „*Moralia*” (Jób I. könyvének magyarázata), melyben a 4 alaperény s a 3 keresztyén erény állapíttatnak meg. Ennek nyomán haladnak az erkölcs-tanok *Abaelardig* († 1142), a ki az etikát már a theológiától függetlenné tenni próbálja („*Ethica* s. liber dictus: scito te ipsum”), de jelleme miatt állandó hatást nem gyakorolhatott; összefoglalva a középkori egyháznak e tárgyra vonatkozó összes tanait *Aquinói Tamás*nál († 1274) találjuk („*Summa Theologica*” (2-dik rész „*Secunda*” két részében), Aristotelesből átvett alapozással. A protestáns *egyházban* az erkölcs-tan a régi csapáson maradt, a dekalogus és Aristoteles uralkodnak itt is (*Melanchton* „*Ethica*”-ja); az etikát a dogmatikától el nem választják *Calixtus*, Venatorius 1529) s nyíltan hirdetik, hogy az erkölcs-tan csak mint keresztyén erkölcs-tan lehet igaz (*Amesius* Vilmos „*Medulla Theologiae*”). A *Saumuri* theologus, *Moyse Amyrat*. („*La morale chrétienne*”) 6 köt. 1652—1660) tesz annyiban is kivételt, hogy a *történelmi fejlődés* gondolatát hozza be az etikába (v. ö. *Ziegler* II. 507).

A keresztyén egyházi erkölcs-tan mellett (melynek hatása mai nap is legerősebb, amennyiben minden iskolában ezt tanítják) a XVI. század vége felé új álláspontokról kezdik az etikai kérdéseket tárgyalni s a *theológiától független filozófiai erkölcs-tan* hosszú küzdelmet folytat a társadalmilag és államilag sanctionált egyházi etika ellen. Ezen elszakadásnak ép úgy logikai mint socialis indokai voltak s az első lépéseket V. Bacon Fe-



renc, Pierre Charron és Groot Hugo munkái jelzik. Először is a „kettős igazság“ paizsa alatt elválasztják a theol. naturalist a theol. revelatától (Bacon, Hobbes); azután elismerik, hogy a kinyilatkoztatás emeli ugyan az ember értékét, de azért magának is van valamelyes értéke (Charron); végre nyíltan alárendelik a lex cerimonialist a lex nat.-nak (Grotius). Csak ezen előmunkálatok után lehetett a filoz. erkölcsstan positiv alapzatához fogni. Az erkölcsstannak, mint tudománynak történelmében ez a legnevezetesebb korszak; megállapodásra azonban még nem jutott, az ellentétes irányok most is küzdenek a végleges győzelemért.

A modern filozófiai erkölcsstan az egyházi hittől függetlenül és pedig magasabb elvre igyekszik tanait felépíteni. Ezen formai elvben egyezik a görög ethikával, a mennyiben magasabb elvül az *emberi ész*t hirdeti, mely az egyházi hit *felett* áll, melynek igazolását egyedül ő adhatja (P. Bayle). Ezen elv megszabta a modern filoz. erkölcsstan további teendőit. Mint-hogy ugyanis alapelv a lex naturalis vagy a lumen naturae, mely az erkölcsi tételeket szolgáltatja, az első kérdés az volt: *mi ez a lex naturalis?* miképen van az emberi lélekben? mennyire terjed utasításainak határa? Erre a kérdésre csak egy úton nyerhettek helyes feleletet: a *lélektani elemzéssel*. Ezt a kutatást az *angol ethika* végezte a kellő részletességgel. Még pedig a kutatás a kiindulási pont szerint két irányban halad, melyek egymást folyton kísérik: a sensualistikus és intellectualistikus irányban. A sensualismus Hobbes, Locke, a skót iskola (Shafesbury, Hutcheson, Hume, Smith Ádám). Mandeville-n át Bentham Jeremiásig halad; ezen sort támadva s folytonos polemikával kíséri az intellectualismus erkölcsstana először a Cambridgei iskolában, aztán Clarke, Wollaston, Price tanaiban, s kimerülve ellankad a „józan ész“ („common sense“) népszerűsítésében (Reid Tamás, Dug. Stewart XVIII. sz. végén). Ezen angol irányhoz járul a XVIII. sz.-ban a francia erkölcsstan Helvetius és a német „felvilágosodás“ erkölcsstana. E mellett a lélektani eredményt a metafizikai elemmel is kapcsolni lehetett (v. ö. III. 2.), azaz az erkölcsiség *világszerepét* lehetett kérdezni s ezt tette a metafizikai irány úgy az angoloknál, mint a szárazföldön (Spinoza). A második mélyebb kérdés azután, melyet az erkölcsstan a XVIII. században vetett fel, az volt: *miért érvényes az erköl-*

*csi törvény?* Kant ezen kérdésre az ismeretkritika szempontjából adja a megfejtést s ezzel az erkölcsant egyrészt az ismeretelmélettel hozza kapcsolatba, másrészt az új értékelési módra vezeti vissza, melyet az idealismus az ember önértékének hangoztatásával felállított. Ennek hatása alatt állunk még ma is. Az angol irány túlnyomóan utilistikus, és pozitív alapokon nyugvó; a continentalis egyrészt eudaemonistikus (Descartes, Leibniz), másrészt idealistikus (Spinoza), de Kantig egészen dogmatikus. Az idealismus igazolását Kant próbálja; s ha a német idealismus újra metafizikává lett, az nem Kantnak hibája.

A Kant utáni filozófiai erkölcsant ezeken a nyomokon halad s ott is, a hol új szempontokból indul ki, régi és egykor uralkodó gondolatokat fogad el alapul (pl. szolgálhat Schopenhauer által felkarolt „könyörület“, melynek eredete messze fekszik a bráhmánok és Buddha erkölcsantában). Érdekes azonban a jelenkor azon igyekezete, mely az erkölcsant az értékelmélettel szorosan összekapcsolni kívánja, mint sokak között Schuppe Vilmos (Grundriss der Ethik u. Rechtsphilos. 1881) Meinong Alex (Psychol. eth. Untersuchungen zur Werttheorie 1894), Ehrenfels Chr. („System der Werttheorie. 1897/8), Kreibitz Cl. (Psychol. Grundlög. eines Systems der W. theorie“ 1902) és mások. Mindezek azonban egyelőre csak kísérletek, amelyek maradandó eredményt csak akkor fognak felmutathatni, ha majd az értékelméletnek biztos alapokon megalakulni sikerül (v. ö. „értékelmélet“ c.).

## Okiság (causalitas).

1. A tünemények nemcsak térben helyezkednek egymás mellett, hanem időben is határozott sort képeznek. Ezen időbeli sorban az egyik a megelőző, a másik a következő. Lelki életünk folyamata kivált időbeli egymásutániségében halad el, a minek szemlélő erőnk korlátolt volta az oka. De ezen egymásután lepergő tünemények közül némelyek úgy követik egymást, hogy nemcsak *mindig* együttjárnak, hanem *szükségképen* is összetartoznak; és akkor ezen mindig és szükségképen egymást felváltó tüneményekről azt mondjuk, hogy *oki viszonyban* állanak egymáshoz. A tünemények ezen viszonya az, a mit *okiságnak* (causalitas) nevezünk. Az okiság fogalma ennél fogva a következő momentumokból áll: 1. a két tünemény vagy az oki viszony két tagja, melynek egyike az *ok* (causa), a másik az *okozat* (effectus) 2., a kettőt összekötő tevékenység vagyis az *okozás* (Imre János által használva, causatio) 3., a 2. momentum egysége vagyis az *oki viszony* (causalis nexus) 4., ennek a viszonnynak törvénye vagyis az *okozás elve* (princ. causalitatis). (I. ezeket a címszókat: ok, okozat, okozás elve — külön külön.) Itt csak az okozás és az oki viszony tárgyalatik.

2. Az okiság tényét a tapasztalat nyújtja, mely azt mutatja, hogy úgy az élettelen anyag egyes fajtái (chemiai elemek), mint az élettelen és élő anyag, mint pedig az élő lények egymás között ilyen viszonyban állanak vagyis egymásra hatnak. Így hat a meleg és villanyosság a szilárd testekre, a folyadék a növényekre, a növények az állatokra s mindezek az ember öntudatára. Ezt a tényt az emberiség igen korán észre vette s már a Sámkhya filozofia (VI. sz. Kr. e.) világviszonyul fogta fel s úgy fogalmazta, hogy semmiből semmi sem lesz vagyis a dolog a maga oka nem lehet (Garbe R. Die Sámkhya philos. 1894.

230 l.); a nyugati filozófiában első volt Demokritos, ki a tényt így fejezte ki: „Semmi sem történik esetlegesen, hanem mindennek van szükségképeni oka“ (*οὐδὲν κρημα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὅπ' ἀνάγκης* Stob. Ecl. I. 4. 160). — Ezen tény már most abban nyilvánul, hogy az egyik tárgyon B változást (b) veszünk észre, a mely rajta előbb nem volt észlelhető; ezen változást megelőzi s aztán vele egyidejűen is tart egy más tárgynak A elváltozása (a); azt a két változást azaz tüneményt (a—b) viszonyban állítja az értelmes felfogó úgy, hogy az A-ról a B-re valami hatást tesz fel, minek folytán az a és b egymással viszonyban állónak képzelteik egy, közöttük elterjedő, tevékenység alapján. Ennélfogva  $A \sim B$  vagy szabatosabban:  $a \sim b$ , vagy A a B változásának okozója. Világos ebből már most az: 1., hogy a viszony eredetileg csak két változás viszonya 2., hogy e viszony állandó és szükségképeni 3., hogy az ok és okozat csak *relativ kategoriák*, mert magában minden dolog lehet ok is okozat is, azaz csak bizonyos körülmények között állítjuk róluk pl. a hús, mely izmot erősíti (ok), a növényi táplálékból alakult tehát (okozat) 4., hogy a szemlélet csak a két változást szolgáltatja, a köztük fennálló *tevékenységet azonban az értelem toldja* hozzájuk, az szemléletileg adva nincsen.

A két tünemény időbeli viszonya már a régi skeptikusoknak nehézséget okozott; a meleg és a víz elpárolgása ugyanis sem egyszerre nem lehet, sem egymásután s mégis mind a két időben kell lennie. Nem lehetnek egyszerre, mert akkor az egyik nem okozta a másikat; nem lehet az ok előbb s utána az okozat, mert az ok csak akkor ok, ha valamit okozott; nem lehet az ok a későbbi, mert akkor nem ő az okozó. Ezen nehézség azonban csak az időbeli szemléletre áll fenn, a melyre nézve az a megelőző, a mi az Ennek előbb jelentkezett, úgyhogy néha az okozatot előbb lehet észrevenni, mint az okot (pl. a vér kibugyogását előbb, mint a csapó kés lecsapását); ellenben az értelemre nézve a jelentőség határoz s logikailag megelőző az, a mi a másiknak létét és értelmét magyarázza (pl. a  $2 + 2$  előbb van, mint a 4). Az okfelfogás ennélfogva logikai, nem szemléleti művelet, s a prius az okviszonyban nem időbeli, hanem értékbeli. Ilyen értelemben véve az ok mindig a megelőző s tényleg az időbeli felfogásnál is az okot megelőzőnek tekintjük.

3. Nehezebb azonban azon viszony megállapítása, melyben az ok és okozat tartalmilag állanak egymáshoz. Itt egyrészt az intensitas, másrészt a qualitas jön tekintetbe. Úgy látszik az okviszonynál sokszor, hogy az okozat erőfokilag meghaladja az ok erejét és hogy az okozat minőségileg teljesen más, mint az oka. Mind a két esetben már az eleai iskola (valószínűleg a Sámkhya hatása alatt) nehézséget látott fennforogni, mely őt a történés tagadására vezette. Mert ha 1., az okozat erőfoka nagyobb, mint az oké (pl. a robbanás és a szikra), akkor az ok nem hozta létre maga az egész okozatot, egyik része a robbanó anyag erejének rovandó fel. Ha pedig 2., az okozat kisebb, mint az ok, akkor az oknak csak egy része hatott s így nem az egész nevezendő oknak. Ezen oknál fogva az ok és okozat közt egyenlőséget kellett statuálni (ok = okozat), úgyhogy a viszony két serpenyője teljesen egyenlő súllyal terheltetik, minélfogva a meleg és a végzett mechanikai munka teljesen egyenlő (effectus aequat causam).

A tények ezen változatossága már a Sámkhya filozófusait arra bírta, hogy az okok között különbséget tegyenek (l. „ok“). Az ok vagy azon tevékenységet jelzi, a mely másban a változást megindítja (pl. a fazekas munkája, mellyel az agyagot alakítja); vagy azon tárgyat, melyben a tevékenység hatása a változást megindítja (pl. az agyag, melyből a fazék alakul). Így a szikra az *indító*, a robbanó anyag maga a *szülő ok*; a fazék tehát, mint okozat, két okmozzanattól származik: a fazekas indító tevékenységéből és az agyag minőségéből. Ekkor fenn lehet tartani azon tételt, hogy az ok egészen annyi, mint az okozat vagyis *az ok és okozat azonosak*. A gondolat az újabb időkben abban találta kifejezését, hogy a valódi ok „az előzmények összesége“ (J. St. Mill Logic. II. 16), úgyhogy tévesen állítja a köznyelv oknak azon utolsó mozzanatot, mely az előzmények már meglevő sorához hozzájárult.

Az ok és okozat azonosságának logikai következménye az volt, hogy a dolgok egyáltalában nem *keletkeznek*, hanem csak *megnyilvánulnak*; ennélfogva el sem vesznek, hanem a tünneményes állapotból ismét az okiba tűnnek el. A Sámkhya filozofia ezen tanát Parmenides is elfogadta, a történést látszatnak jelentvén ki, a mit azzal okolt meg, hogy a lét örökké való, mert különben vagy semmiből vagy valamiből eredne, a mi ellenmon-

dásos volta miatt teljesen érthetetlen (Ritter és Preller Hist. phil. graecae et rom. p. 106. Parmen. fragm.). Aristoteles, kinél a való lét az egyes, a tant úgy alakította át, hogy a szerző ok (*εἰδος*) az anyagot csak alakítja s a középkori arabok (Averroës) az anyagot magát formálnak képzelik, a mely formákat (*δυνάμεις*) az indító ok napfényre hozza (*ἐνέργεια*-vá változtatja át). Az individualismus ezen nehézségeket másképen meg nem oldhatja, mint a *szülő ok* (Balogh terminusa) és a *szerző ok* (Csere) megkülönböztetésével; a henismus, mely egységesnek nézi a világerőt, az individuumok eredetét magyarázni nem bírja. Akárhogyan gondoljuk azonban ezen viszonyt (a miről l. „metafizika“ és „állomány“ „substantia“ c.), az okiság mindig két tagot tesz fel, melyeknek egyike tevékenységgel változást hoz elő a másiknak tevékenységében. Amaz az ok, emez az okozat.

4. Már ezen, inkább formai, nehézségek arra utalnak, hogy az okiság nem egyszerűen szemléleti tény, hanem a tényekhez járuló értelmi toldalék. Soká ennek tudatára a filozofia nem bírt eljutni; a világ valóságában meglevő törvénynek gondolták, melyet az isten elménkbe plántált (miért is *Descartes* [Prc. phil. I. 49] az „örök igazságok“ közé számítja „non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: *sed ut veritas quaedam aeterna*, quae in mente nostra sedem habet“; így — skót iskolánál is „self-evidens“ igazság), vagy pedig értelmünk tapasztalat útján feltalál. Így *Locke* (Ess. II. ch. 26. §. 1.) abból véli eredőnek, hogy a dolgokon új tulajdonságokat s magokat a dolgokat is mások hatása folytán előállani látjuk; így Condillac, Bonnet, Hume Dávid volt az első, a ki az oktörvény ilyen eredetét nem akarta elfogadni (Inquiry IV. 1.). Az okiság szerinte nincs az érzéki adatokból szedve, mert az érzékek csak azt mutatják, hogy pl. egy golyó egy másik mozgása s érintése útján mozgásnak indul, de ezt az *okozást* nem az érzékek adják, a tevékenység átmenete nem észlelhető. De nem lehet adva a priori sem, mert az ok fogalmából soha nem folyik az okozat fogalma s Ádám apánk minden bölcsesége sem tudta volna előre kitalálni, hogy a látott vízbe belefutad, ha úszni nem tud (Inquiry IV. 1. magy. ford. p. 20). Nem lévén ennél fogva az okiság adva sem tiszta gondolkodás, sem érzékeink által, az oktörvény nem lehet csak a megszokásnak eredménye, mellyel

a sokszor ismétlődő eseteket állandó kapocccsal fűzzük egymáshoz, anélkül hogy azért a dolgok magok ilyen kapcsolatban állának egymás között. Azt a „tevékenységet“ pedig, melyet a két tünemény között meglevőnek gondolunk, akaratumk működéséből megértjük s csak innen vesszük át a tárgyakba, a miben Tetens is és Bonnet, úgyszinté M. de Biran követik. Az újabb kutatók is ezen akarati nyilvánulásban találják többnyire a közvetítő tevékenység forrását, (Busse, Stricker, Jodl, Gross, Simmel).

Ezen lélektani magyarázatok azonban nem érintik az ok-ság logikai alkatát. Akárhonnan meritjük a tevékenység gondolatát, akár érzelmekből vagy akaratból, a logikai kérdés ez: honnan van érvényessége? s mi ennek alapja? Erre nézve két oldalt kell szét tartania a., érthető-e az okozás általában? és aztán b., hogyan szerepel a mi gondolkodásunkban?

a., *Az okozás végbemenése* megérthető, ha a következő kérdésre felelhetünk: hogyan kapja a B. az októl, A, a maga elváltozásához az indítást? A felelet a., a régiéknél abban állott, hogy *érintkezés* folytán kapja (*Arist. Phys. III. 2. συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοῦ κινήσεως* azaz „a mozgás a mozgatonak érintése folytán áll elő“; ugyanígy a stoikusok is; a távolba hatást *Arist.* tagadta). Azonban közelebből nézve ezen magyarázat tarthatatlan; mert az érintkezéshez mindig két test kívántatik, a meddig azonban kettő, addig soha nem érintkezik, — mindig van közöttük elválasztó köz, mely eggyé összeolvadni nem enged. Ha pedig nincsen köz, akkor nincs érintkezés sem, hanem mintegy folytonos átömlése az erőnek. S éppen ezt az átmenést akarjuk megérteni. Marad tehát b., a *távolba hatás* (*actio in distans*) gondolata: az A-ból a B-re tényleg valami átmegy minden közvetítő nélkül (mint pl. a Napról a Földre a vonzás átterjedni látszik). Ezen gondolat azonban szintén nem magyaráz. Mert *αα.*, azzal, hogy A-ról valami átmegy a B-re (úgy-hogy ez (B + x)-szé válik), még ennek a B-nek kiindulása nincs megfejtve *ββ.*, kérdés tárgya, hogy az átmenő x addig, a míg B-re érkezett, hol volt? És végre *γγ.*, a mozgás vagy tevékenység nem valami fix tulajdonság, hogy átmehetne mint anyag az anyagba; ha pedig tulajdonság volna, akkor a maga substantiáját el nem hagyhatja, a mint a scholastikusok szabálya már tanította is: „attributa non separantur a substantiā“.

Lotze ezen argumentumai tehát kétségtelennek bizonyították nemcsak azt, hogy a szemlélés nem nyújtja az átmenetet (a mit már Hume is látott), hanem azt is, hogy ezen átmenetet elgondolni sem lehet semmiképen. Mi tehát tényleg csak azt szemléljük, hogy egyik tevékenység után a másik következik be, de hogy ez miképen lehetséges, azt belátni nem bírjuk; a változás tényleges beállása azonban *szükségképen* követeli, hogy annak okát más valamiben keressük. Azaz értelmünk a B tevékenysége, b, számára az A tevékenységében, a, keresi a magyarázatot s e célból köztük összefoglaló, átfogó tevékenységet suponál. Lotze ezen oknál fogva az egyes realék kölcsönhatását tagadja s a tevékenységet egy valamennyi realénak alapul szolgáló közös substantiára hárítja (*Grundr. der Psychol.* §. 67. „Valamely A hatása valamely b-re mindig csak abban áll, hogy egy általános világterv szerint az a valamely állapota a b számára a kényszerítő alkálom (Veranlassung) arra, hogy a b saját természetéből egy új állapotot,  $\beta$ , hozzon elő, melynek általában az a állapotához hasonlónak nem kell lennie!!). Lotze ezen fana azonban voltaképen csak a Leibniz-féle harmonia praestabilita, más szavakkal kifejezve és metafizikailag ép oly tehetetlen, mint amaz, sőt a dolgot ezen spinozistikus betoldással még annyiban nehezíti, amennyiben az egyetemés és egyes substantia nehéz problémáját belekeveri. Általában a causalitást a logikai függéssel összetéveszteni nem szabad; az okiság tevékenységi viszony két önálló való között, a logikai függés pedig értelmi és tartalmi azonosságra utal. S midőn Spinoza ezt emlegetté (*Eth. I. XVII. schol.*), akkor csak magyarázó kép gyanánt hozta fel, mert voltakép nála semmi sem keletkezik (*Eth. I. prop. XXI.* „omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt), nála minden csak a logikai függés szerint van elrendezve („eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequari duobus rectis“ *Eth. I. prop. 17. Schol.*).

Éppen azért a problémának eltolását kell látnunk azon újabb kísérletben is, mely az okiságot a *függési viszonyra* akarja redukálni („functionelle Abhängigkeit“), az okfogalmat pedig a „functio fogalmával“ kívánja helyettesíteni (E. Mach). Ezen értelemben az ok fogalmát, mint már Comte kívánta, a „dolgok eredetére“ kellene szorítani („l'obscur notion de cause





doit être reportée à l'origine des choses" (Cl. Bernard), a történetek között csak a „viszony" (rapport) vagy „feltétel" (condition) fogalma bírhat értelemmel. Ezen kísérlet a causalis nexust a logikaival azonosítaná, a mi tévedés volna; és azonfelül a dolgot elodázná, mert hiszen a dolog keletkezése mindig tapasztalati problémául marad s a „funkciói viszony" a tevékenység gondolata nélkül soha meg nem érthető, még a matematikai függvény sem. Az őszinte gondolkodás nem adja magát reá ezen furfangos „eliminációra"; hanem egyenesen bevallja, hogy az okiság oly problema, melyet végső gyökereiben megérteni nem bírunk. S ennek folytán nem hasít le róla egy darabot, melyet a logika megmagyarázni bír, s nem hirdeti ezt az egész problémának; hanem keresi a nehézségek okát és ezt megeléve más magyarázatot próbál a *problémának*, de egész terjedelmében megadni.

b., A *magyarázatot* pedig a dogmatismus természete teszi lehetetlenné. A dogmatismus azt hiszi, hogy realitásokkal van dolga; függetleneknek ismeretüinktől képzei az A és B tárgyakat és változásaikat, független valóságot lát ennél fogva az okviszonyban is. És a mikor ezt a tényállást ellenmondások nélkül megérteni nem bírja, azon fogással akar magán segíteni, hogy csak azt fogadja el a problémából, a mi neki tetszik és a mit megért. Azért azonban úgy viselkedik s úgy használja az oktvérényt, mintha ebben azon varázsló vesszőt tartaná kezében, mely minden titkok feltárására képesít. *Descartes* pl. azt hiszi, hogy az istent, mint minden *dolgok szerző okát* tekintve, megláthatjuk, hogy azon attributumokból, melyekről nekünk valamelyes ismereteket megengedett, azon hatásokra vonatkozólag, mely érzékeink elé állanak, a belénk oltott természeti világosság mit következtethet" (*Prc. phil. I. 28*). *Hobbes* a filozofia megkülönböztető vonását abban látja, hogy a dolgokat okaikban vizsgálja (azért = „cognitio consequentiarum, vocaturque *Scientia*" *Lev. cap. IX*), míg a többi ismeretek csak a tényekre szorítkoznak (azért „cognitio facti, vocaturque *Historia*" *ibid.*); főlányét látja a többi tudományok felett abban, hogy ő „effectuum sive phaenomenon ex *conceptis eorum causis* seu generationibus et rursus generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio" *De Corp. C. 1, 2*). S most is sokan azt hiszik, hogy a dolog meg

van magyarázva, ha okaira vezetjük vissza, holott már régen megmondotta Böhme Jak. „a philos.-ban tárgyalunk az isteni erőről, mi az isten s miképen vannak az isten lényegében a természet, csillagok és elemek, és honnan bírja minden dolog a maga eredetét“ („und woher alles Ding seinen Ursprung hat“ *Aurora p. 17*); — azaz előbb való a tartalom, jelentés ismerete és a végén következik az eredet kérdése.

Hogy az okiságnak magyarázó erejét ezzel túlbecsülték, azt az a., alattiak valószínűvé teszik. Az okviszonynál éppen a magja, a létesítés kérdése, előttünk érthetetlen mindaddig, a míg azt a realis világ törvényeül tekintjük. Mit tudna magyarázni s megértetni oly gondolat, a melynek éppen szíve érthetetlen? Valóban magyaráztuk és megértettük-e a növények fejlődését azzal, hogy annak okát a Nap melegében és a légkörben megtaláltuk? maga a növényi csíra ezzel ismeretesebbé vált-e? Avagy milyen belátást nyertünk a betegség természetébe azzal, hogy annak szerzőjét valami bacillusban felfedeztük? a szövetnek természete nem többet magyaráz-e, a melyben befészkelte magát? A magyarázó elv tehát nem az indító okban rejlik, hanem az elváltozó valóság saját jelentésében. Ellenben önfentartásunk dolgában a bacillus ismerete, gazdálkodásunk dolgában a Nap melegének ismerete mérhetetlen fontossággal bír; mert csak az indító okok ismerete képesít arra, hogy az ártalmast elkerüljük, a hasznost pedig felhasználjuk. Az oktörvény tehát nem mint magyarázó elv, hanem mint a cselekvés törvénye bír reánk nézve valódi fontossággal; amarra alkalmatlan éppen formai volta miatt, mert magyarázni csak gazdag jelentésből (pl. a szellem gondolatából) lehet, — emerre pedig éppen formaisága miatt a legalkalmasabb, mert cselekedni biztosan csak akkor lehet, ha a cselekvés végpontját, a célját ismerjük. Pedig éppen ezt érjük el az okiság által; eső ellen csak akkor védekezhetünk, ha ázottságunk okát a lezuhanó vízben fixiroztuk. Innen érthető az okkeresés szükségképenisége, mely akaratunktól függetlenül folyik le; innen a gyakorlat által megerősödő biztossága, mely teljes határozottsággal eltalálja az okot, mely ellen védekeznünk kell. Ennek a reflexszerű természetnek, mely az okkeresést jellemzi, csak egy a magyarázója: az önfentartás szükségképenisége. Az önfentartás a létnek formája; a mi van, az önmagát teszi azaz fentartja; s ezen öntevés min-

den másnak kizárása, minden más önfentartás elleni reactio. Ezen reactionnak formulája éppen az okiság törvénye. B az A-ban helyezi elváltozás okát azzal, hogy A ellen reagál; anyagi elemeknél a reactio az oktevés. A mikor a B érezni kezd, akkor ez érzetének, mely korlátoztatás érzete, visszavetése a ható ellen, — ez az okiság első formája. S a mikor a B öntudatos, akkor a szorultság (elváltozás) észrevétele és reactio a szorító ellen az, a mit okkeresésnek nevezünk. Az okiság ennél fogva az önmagát fentartó értelmiség actiói formája s ezt fejezzük ki, mikor valamely érzetünk számára egy más megérezett tárgyban az okot keressük. Az okschema ezen önfentartási actusnak képe, két üres pont: az egyikből indul ki a keresés (okozat), a másikban nyugszik meg (ok). A mikor én reám vetik vissza a tevékenységemet, akkor én vagyok oka annak, hogy másban valami változást okoztatott.

Ezen reflexiv kéttag minden okiság organikus végső forrása. Az, hogy azután oksorokat szerkesztünk, melyekbe a világ tünetényeit elrendezzük, csak lélektani fejlemény s az okiság természetére nézve mellékes. Érthető pedig abból, hogy a szemlélő először a maga lelki érzete számára a megszorítás okát a tárgyban keresi, mi által a tárgy képe rá nézve volta-képen keletkezik. Schopenhauer azért a világkép keletkezését az értelmi functióra vezeti vissza, úgyhogy az érzékek csak az anyagot szolgáltatják, melyet az értelem, mint „alkotó művész“, „az adott okozatokról okaikra átmenve“ rendez. „Ennek azonban feltétele az oktörvény, a melyet ennél fogva az értelem maga szolgáltat, minthogy kívülről beléje nem származhatott“ („Der Satz vom zureichenden Grunde“ Ö. M. III. 95. ed. Grisebach). Egyszer megtalálván a tárgyat, a szemlélő alany ezt más tárgyakkal kapcsolja analogia útján, a mennyiben magát a tárgyba önkénytelenül elhelyezve annak változásait, a maga typusa szerint, újra egy távolabbi tárgyhöz, mint okozójukhoz köti. Ily módon készül a világ tünetényei között azon hálózat, melyet az oksorok alkotnak s melyet magunkból kivétítve objectiv való világnak nevezünk. Ezzel azonban a világot megérteni nem sikerült; mert az okiság csak forma, a magyarázat pedig a tartalom jelentéséből meritendő. Azért azonban nem szükséges a valóság magyarázatából új realitást feltenni, mint Schopenhauer az akaratban tette; ugyanaz a valóság, melynek je-

lentéséből a világot magyarázzuk, az a valami, a mi az oki viszonyban önmagát fentartja, úgyhogy inkább és több joggal az akaratot lehetne formának tekinteni, mint az intellectust, melyet Schopenhauer járulékosnak tekintett (V. ö. „projectio“ címszót).

5. Az okiség ezen fejtegetések alapján önfentartásnak formája, eszközlésének módja, melyet értelmünk tesz az objectiv képek világához *sükségképen*, mert önmegvalósulása ezen forma nélkül elgondolhatatlan. Ezen alanyi kényszerűség okozza aztán, hogy magát a világot sem tudjuk másképen elgondolni, mint okilag összefüggő valóságok hálózatát. Ennyiben az ok-törvényt Kant helyesen értelmünk funkciójának ismerte fel („ein reines Verstandesbegriff“ Kr. d. r. Vft. p. 181), mely szerint „minden, a mi történik (vagy lenni kezd), valamit feltesz, melyre egy szabály szerint következik“ (v. ö. *Kant R.* Vft. p. 232. 2<sup>te</sup> *Analogie.*). Éppen azért azonban az okiságnak érzéki adatokon kívül alkalmazhatósága és értelme nincsen; mi a mi változásunkat egy megelőző változásra vonatkoztatjuk s ezen kapcsoló intellectualis actiót mint tevékenységi kapcsot helyezük a két tünemény közé, — de hogy azok ezen felfogásunktól menten is így hatnak egymásra, azt csak véljük, a nélkül hogy bizonyítani tudnók. Ha képpel világosabban fejezhetnők ki gondolatunkat, a következőt mondanók. Az egyes embert végtelen tevékenység veszi körül, melynek középpontjában az Énünk áll. Itt is, ott is ránk támad az idegen hatalom s mi a korlátozót visszaszorítjuk tehetségünk szerint. A mit visszaszorítunk, az a mi kötöttségünk oka; tesszük pedig eleinte nemtudatos reflex mozgulattal, aztán a szorultságot és okát saját Énünk reagáló tevékenységével összekötjük s ugyanezt a hálót szőjük a tárgyak körül is, mint a pók a magáét a harmatos fűre. De a mi hálónk az s a mi képeink körül szőttük. Ezt a subj. képet felhasználhatjuk a világvalóság megértésére is s elgondolhatjuk, hogy a végtelen hatalom, az egységes szellemiség, úgy terjed el a realis tárgyak között, mint terjed az Én projiciáló tevékenysége az okozat és oka között. Ha véges lényeknek adva van a végtelennek tevékenységét megérteni, akkor az *okozás pontján* nyílik a rés, melyen át az absolutumba bepillantunk. De ez csak egy pillanatnyi intuitio; ha ezen megvillanás eltűnt, akkor előttünk áll a változott tárgy, mint fix okozat és a meg

nem változott tárgy, mint fix ok. Ekkor azonban a fix szemléletek között a tárgyi szemlélés nem látja többé a demiurgos művészi újjait; ekkor már csak a prózai anyag áll előttünk. Lehet, hogy a világszellem ugyanazon módon vesz lélekzetet, a mint mi tagoljuk az életet ok és okozat szerint; de meglehet az is, hogy a világszellem élete egészen más rythmusban folyik le, melynek csak symboluma az oki forma, a melynek rythmusába mi tagoljuk a végtelen életet.

---

## Ok.

*Ok* (*αιτιον, aitia causa, Ursache*) általában mind az, a mi-  
nek lételére egy más valami szükségképen következik. Így a  
stoikus: *αἰτιὸν ἐστὶ δι' ὃ γίγνεται τι* (Stob. Ecl. I. 336). „Cau-  
sa est, quam de necessitate sequitur aliquid, scilicet causatum“  
(Boethius) vagy: „causae sunt, quibus positis sequitur effectus“  
(Occam V.). Az ok minden meghatározása mutatja, hogy cor-  
relativ fogalom azaz csak az okozattal együtt érthető meg, csak  
ezen viszonyosságban rejlik formai voltának értelme. Azzal te-  
hát, hogy valamit „oknak“ nevezünk, annak jelentéséről semmi  
sincs mondvá; lehet tartalma a legkülönbözőbb, ha csak ezen  
vonatkozását az okozatra megőrizzük, oknak marad. Ok az, a  
amaz logikai, emez realis kategória (Kiesewetter Log. I. 16).

Milyen vonás által lesz már most valami okká? Az által,  
hogy valamit létesített, a mi nem volt meg. Ennélfogva 1., idő-  
belileg az ok a megelőző, bár a létesülés e pillanatában az oko-  
zattal egyidejű (a mit Kant (R. Vft. 190 I.) egész határozottan  
kiemelt) 2., tevékenysége által hozza létre az okozatot és 3.,  
szükséges, elkerülhetetlenül hozza létre. Az, a mihez szükség-  
képen tartozik valami, ennél fogva még nem ok; a növény nem  
oka a gyökerének vagy leveleinek, mert ezek benne foglaltat-  
nak s így a növény időbelileg nem hozza létre, nem is tevékeny  
benne, bár szükségképen tartozik a levél a növényhez. Ilyen  
esetben az, a mihez valami szükségképen tartozik és logikailag  
belőle érthető, ennek *az alapja* (ratio, Grund). Alap és ok ennél-  
fogva különböznek; amaz logikai, emez ontologiai fogalom,  
amaz logikai, emez realis kategória (Kiesewetter Log. I. 16).

Az ok fogalmának lényegéhez tartozik tehát, hogy *tevé-  
kenység* (Fichte I. G. azért úgy határozza meg, hogy „dasjeni-  
ge, welchem Tätigkeit zugeschrieben wird und insofern nicht

Leiden, heisst die Ursache“ *Gr. d. g. Wissst. 64. l.*). Minthogy azonban minden tevékenységnek van oka, azért oknak magának is okozatnak kell lennie vagyis absolut okot gondolni sem lehet, az oki láncolat végtelen progressusban és regressusban terül el. A regressus csak az *alapról* szűnik meg, amennyiben a lét egészében örökké való s minden, a mi van, egyformán örökké valónak gondolandó. Az istenről ennél fogva helyesen mondjuk, hogy örök alapja mindennek, de causalitást csak a tünemények között keresünk.

Az ok fogalmában ennél fogva csak a tevékenység és a következménnyel való viszony foglaltatik. Ezen magas abstrakcióra azonban nem mindjárt jutott el a gondolkodás, hanem az okozás egyes concret alakjaiból indulván ki, sokféle okot állított, melyekben egyfelől az tévesztette meg, hogy az okot a *létre s nem a változásra* vonatkoztatta, másfelől a *tartalmi oldal* keverte bele a kérdésbe (a mit nyilván kell tartani) s végre az oki felfogás különböző szempontjait különböző okoknak tekintette. Ebből érthető azon tarkaság, melyet a különben mindenütt egyforma ok fejtegetéseiben találunk.

A *tevékenység* vonását emelik ki ezen terminusok: causa activa, efficiens, fiendi, transiens, influens, movens — a melyek mind pleonasmusok; mert okot e nélkül gondolni sem lehet. A *létre* vonatkoztatják: c. creatrix (ateremtőök), c. essendi, immanes, materialis, per se, c. sui c. vera, causa prima cuius substantia et actio est in momento aeternitatis e non temporis (Albertus M.). Mindezekben az ok azon valami, a mi valaminek létét hozta létre, azaz az alappal van összetévesztve. Végre a *c. finalis* az okozás psychikai formáját megkülönbözteti a physikaitól, a mihez semmi logikai alapunk nincsen; a formalis is ezen szempontból származott; a c. privans ugyancsak logikailag egy az efficienssel, mert efficit privationem, a c. defectiva és efficiens csak jelző, ugyanilyen a sufficiens, i. külső és belső (extrinseca); a c. occasionalis, accidens, secunda, remota, propinqua, directa, adaequata s egyéb scholastikus distinctiók mind az ok fogalmára nézve mellékések.

A legfontosabb megkülönböztetések a problema történetében 1., a c. efficiens és materialis egyfelől 2., a causa fiendi és c. cognoscendi másfelől.

*Szerző okról és anyagi okról* már a Sámkhya filozófia ta-

nített (VI. század Kr. e.). A Sâmkhya az ősanyag (prakrti = ősforma) és származékai (productumai közti viszonyt okinak tekinti s, mint minden hindu filozofia, kétféle okot (Kârana) különböztet meg a., az *anyagi okot* (upâdâna), a melyből valami lesz b., a *szerző okot* (nimitta), mely megindítja. E kettőből folyik az okozat (Kârya); anyagi ok pl. az agyag, szerző ok az agyagos tevékenysége. A Sâmkhya tovább is distinguált, a mennyiben az upâdânában ismét  $\alpha$ ., inherens benmaradó (tomavâyi Kârana) és  $\beta$ ., külső okot (asamayâyi K.) látott; így pl. a fonalak a szövetnek benmaradó anyagi okát alkotják, azoknak összefűzése pedig a posztó külső anyagi oka, melyekkel szemben a takács tevékenysége a szerző ok (nimitta). Az Aristotelesi tanban négy okot találunk említve „oknak mondatik egyfelől az, *a miből* mint alaphoz valami lesz (*ἐξ οὗ*), mint az érc a szoboré és az ezüst a csészéé és hasonló; másfelől az *alak* (*εἶδος*) és mint (*παράδειγμα*) s ez a milétnék értelme; továbbá a *honnan* a változásnak vagy nyugvásnak kezdete (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*); végre a *cél* (*τὸ τέλος*)“ *Met. V. 2. 1013 a 24 sk.*) (v. ö. *Analyt. post. II. 11.*). Ebben a négyben voltaképen csak 2 alapok van: a „miből“ (*ἐξ οὗ*) és az „alak“ (*εἶδος*) mert a változás oka az alak és a cél is az *εἶδος* megvalósulásában áll elő. Hogy ezen kettő a Sâmkhya gondolatával egyezik, nyilvánvaló. A scholastikusok (Aquinoi Tamás pl.) ezt a felosztást megtartották: „omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis“ (Thomas). A distinctióban azonban nyilván a valódi ok és az alap össze vannak zavarva; az anyag vagy a lét mindennek előfeltétele, *alapja* nem *oka*, (ha a terminusokat nem akarjuk összekeverni) és csak változásainak előállása szorul okra. Descartes ezen belátás hiányában még úgy beszél, hogy „az isten természetének végtelensége oka annak (est causa sive ratio), melynél fogva nem szorul semmi okra, hogy létezzék“ (Objectiones in Med. de pr. phil. ax. 1.); Leibniz mindenkör az „elégleges ok v. alap elvéről“ („la ration suffisante“) beszél.

Mindézek még ontológiai értelemben tekintik az ok fogalmát; mert ok és alap egyformán valóságok. Ellenben a másik distinctio: a *történeti* és *ismerési* ok között (princ. fiendi és prc. cognoscendi) más szempontot követ. A történetést ugyanis a valóságra szorítja, az ismerést pedig a lélektani oldalra; a valóság felfogására utal. Wolffnak tulajdonítja *Schopenhauer* (Satz



vom Grunde §. 10) azon kétes dicsőséget, hogy ezt az elválasztást végrehajtotta. Wolff ugyanis (ontologia §§. 881—884) három okelvet tanít: a., princ. fiendi (= ratio actualitatis alterius) b., prc. essendi (= r. possibilitatis alterius) c., prc. cognoscendi, a megismerés alapja (mert ratio = indokolás). E szerint van voltaképen 2 ok: a történés és ismerés oka vagyis volna egy realis és egy idealis sor, melyek a tünemények szerint különböznének. Így különböztet meg Wundt pysikai és psychikai causalitást; az utóbbit közvetlen szemlélésből ismerjük, míg a fizikait csak levezetjük belőle. Wundt azonban igen helyesen látja, hogy a kettő voltaképen csak két szempontról nézve egy és ugyanazon törvény (Syst. der Phil.<sup>2</sup> 291. Logik I.<sup>2</sup> 625). Mert az ismerés ép úgy történés, mint a mozgás, formailag ennél fogva ugyanannak a törvénynek van alárendelve, mint a mozgás: azaz minden megismerő actusnak is kell, hogy oka legyen. A mennyiben pedig a történéstől eltekintünk és csak a tételek igaz voltát előzményeikből magyarázzuk, annyiban az *alap* principiuma alkalmaztatik, azaz nem a realis, hanem a logikai kategóriák lépnek érvénybe. Az alap és ok fogalma összeesnek, ha mind a kettőben csak a tevékenységre ügyelünk (azaz „erő“-voltukra), a melynek nyilvánulását minden (külső s belső) téren egyaránt a causalitas szabályozza. Az ok felfogásánál e szerint csak a tevékenység formája jön tekintetbe s akkor a c. efficiens az egyedüli; a mint a tartalom jelentésére térünk át, a magyarázó elvet alapnak (rationak) vesszük. Spinoza is csak a logikai alapultságot tanította, a mikor a substantiából a módokat levezette s a Deusban „omnium rerum causam immanentem, non vero transeuntem“ (*Eth. I. pr. XVIII.*) látta. Mert c. adaequata szerinte az „cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi“ (*Eth. III. def. 1.*).

A mikor tehát Schopenhauer négyféle oktörvényt tanít (prc. fiendi, essendi, cognoscendi, agendi) akkor csak az oktörvény alkalmazásának négy esetét hozza fel a természetes és az öntudatos létben, de nyilvánvaló, hogy a prc. fiendi maga alá foglalja a cognoscendi és agendi prc.-ot is s miután esse = fieri, voltaképen az oktörvény mindenütt csak egy s így a *valódi ok is csak a causa efficiens*. Maga Schopenhauer is az ezen alakulásokban, közöset látja az oktörvényben (*Satz v. Gr. §. 16*) s így csak *egy* okot s *egy* oki törvényt tanít, melyet Wolff

fogalmazásában így fogadott el (S. v. Gr. §. 5): nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit (semmi sincs lételének oka nélkül).

Az ok fogalma, minthogy egyenesen a tevékenységre támaszkodik, szoros viszonyban áll az erő és substantia fogalmával; ez összefüggést már Kant jelezte (*R. Vft.* 249. Diese Causalität führt auf den Begriff der *Handlung*, diese auf den Begriff der *Kraft*, und dadurch auf den Begriff der *Substanz*). Maga Kant ennek részletezésébe nem bocsátkozik, csak a tevékenység és substantia közti viszonyt érinti közelebbről (ib. 250 sk.). A hol, úgymond, tevékenység (*Handlung*) van, tehát erő, ott van substantia is. Mert tevékenység az okozó alany viszonya az okozottal; minthogy pedig az okozat a változásban nyilvánul; azért ennek végső alanya az állandó, mint minden változásnak substratuma, azaz a substantia. Ennélfogva a tevékenység a substantialitásnak bizonyítéka; minden tevékenység pedig csak változatban állhat, nem pedig abban, hogy valami keletkeznék („Ursprung aus Nichts“ ib. 251 l.). A gondolkodásnak végső tartalmi vonása tehát a tevékenység, melynek formája éppen az oktörvény. Hogy ennek a tevékenységnek mibenléte (qualitasa) milyen? ez további kérdés, a melyre a „substantia“ problémája felel (v. ö. „substantia“). A tartalom és forma összefüggéséről l. „projectio“.

## Projectio

a szó eredeti értelmében annyi, mint valamely tárgynak előre vetése (proj. brachii = a kar kinyújtása Cic.). A terminust a neoplatonikusok használták, mikor a világ elé, mint elsőt az istent tették (*προβάλλω, προβολή Zeller Gr. Phil. III. 2. 388*); ily értelemben veendő a *προβλημα* (= felvetett kérdés) szava is; jelent ennél fogva annyit, mint „előre vetni“, a mit a magyarban (pl. mértani rajzban) „vetítésnek“ neveznek. Ezen terminust talán én használtam először philosophiai értelemben, már 1870 óta („Az Ember és Világa“ I. köt. 28. l.) s bár mások „kivetésnek“, „kihajításnak“, „kihelyezésnek“ szeretik inkább nevezni, a gondolat specifikus jelentését jobban vélem a „kivetítéssel“ kifejezhetni, mint más szavakkal. A „projectiót“ filozófiai értelemben leginkább a psychologia használta, s vele az érzeteknek magukon kívül való kihelyezését jelezte [mint pl. az egyenes látás magyarázatánál már Descartes teszi (bár nem használja a „projectio“ szót és *Dioptr. cap. VI. 10.*), Hobbes, Berkeley.

E szerint „excentrikus érzetekről“ beszéltek s Tetens azt mondja: „minden érzetet (Empfindung) oda tesszük (Setzen), a hol érezzük“; így Czolbe (1865) így véli keletkezettnek a tudattért („projicirte Bewusstseinsräume“ Ursprung der Erk p. 206) „dass bei allen Sinnen der Bew. raum so weit über die Grösse des menschl. Körpers *heraustrete* oder *projicirt* werde“ (p. 219). Vannak azonban, a kik minden projectiót tagadnak pl. Überweg azért, mert az érzet nem „valami dolog, a melyet kivehetnénk s a mely az „organismuson kívül megállhatna“ [„Welt- u. Lebensanschauung“ p. 322. és Logik<sup>3</sup> §. 39]; ép úgy tagadják Stumpf, Riehl, Jödl (a ki pusztán belső értelmi vonatkoztatást lát a belső kép és külső tárgy között [Psychol. 325],

de azért „externalisatióról“ beszél, melyben az érzetet a külső térbe kihelyezzük („verlegt wird 553 l.), Schuppe V. és mások.

Hogy a projectio realis folyamat-e vagy pedig csak értelmi actus, mellyel a képekről, mint idegenekről tudunk, ezt pusztán lélektani okoskodással eldönteni nem lehet. Mert nyilvánvaló, hogy a lélektani okoskodás, mely a projectio valóságát tagadja, azon metafizikai véleményre épül fel, hogy a test és lélek lényegesen különböző dolgok; csak akkor beszélhetünk Überweggel arról, hogy „az érzet nem valami dolog, a melyet kivethetnénk“. Ha ezen materialistikus véleményt nem osztjuk, akkor a projectio gondolata semmi nehézséget nem hoz. Ennek eldöntése pedig nem a lét-tani, hanem csak a metafizikai és ismeretelméleti fejtegetések által eszközölhető. Eldöntendő ugyanis első sorban, hogy az ismeretnek mi a tulajdonképeni tárgya? és azután: honnan vannak azon fogalmaink, melyekkel a valóságot megérthetjük? Ha már most az ismeretelmélet úgy döntene, hogy ismeretünk egyetlen tárgya a kép (l. „filozofia“ c.) és hogy a valóság lényeges jellemzője a cselékvés v. tevékenység, hogy ennél fogva az anyag nem primär, hanem levezetett fogalom, — akkor éppen az volna kérdés tárgya: hogyan lesznek képeink külsőkké és tárgyakká? s nem csodálkoznánk azon, hogy a képeket, mint dolgokat, kivethetjük magunkból. A projectio megértése ennél fogva a „létezés“ kérdéséből nyeri fogalmi megfejtését (v. ö. „lét“ c.).

A valóság kérdésében már most a következő mozzanatokát kell szét tartani. A lét (esse *elvai*) kétféle értelemben használható: 1., mint való (realitas), ez a létnek tartalma (essentia) 2., mint létezés (existentia, subsistentia *ὑπάρχειν*), ez a létnek valami tulajdonsága. Tartalmilag a való (essentia) egyetlen egy vonást mutat: a *tevékenységet*, melynek milyensége (qualitas) a concret valóknak egymásra vissza nem vezethető nemét állapítja meg. Ez a *tevékenység a világ egyetemes végső kategóriája*. A tevékenységnek hatása a felfogó alanyra a tárgyat és alanyt viszonyba állítja s e viszony kifejezése a létezés (existentia). Így pl. a lélek *essentiája*: a tevékenység, melynek specifikus vonása, azaz *qualitása* a képiesség, idealitás; a léleknek viszonya a felfogással értesít arról, hogy van (existit) s ezen elismerésben rejlik a lélek alanyi létezése (existentia). Ezen szükséges distinctio elmulasztásából erednek azon ellen-

mondások, melyek az Esse szóhoz tapadnak, mert maga a fogalom egészen egészséges és nem zavart. Ha az Esse-ben a tartalmat (essentia) vagy realitást (mivoltát) nézzük, akkor azt mondjuk: *észü yáo elvai* a mi üres tautologia. S ekkor az Esse a tárgynak *tulajdonsága*, attributum, a létfogalom *ontológiai kategória*. Ezen kategória alá foglalták az anyagot és szellemet, mint a létnek két általános genusát (Descartes). vagy mint a substantiának két attributumát (cogitatio-extensio Spinozánál). Minthogy azonban ezen tartalom csak gondolatban (in intellectu) vagy pedig valóságban (in re) is lehet, azért azt hitték, hogy itt két valósági formával van dolguk, amazt possibilitasnak (lehetségesnek), emezt valóságnak (actualitas) nevezték s Wolff az existentia alatt „complementum possibilitatis“-t értett, azaz a lehetőségnek beteljesedése. Ezen esetben a lét némely dologhoz szükségképen tartozó attributum, mint pl. Istennél, minek folytán lételeét szükségképeninek mondták, azaz analitikus tételnek nézték, — amivel azonban Kant szerint (R. V.<sup>2</sup> 625) egyebet nem nyertünk, mint „hitvány tautológiát“. Ha azonban a lét fogalmát *ismeretelméleti kategóriának* nevezzük, akkor rögtön belátjuk, hogy a realitás fogalmát egyáltalában nem növeszti meg semmivel („száz való tallér semmivel sem tartalmaz többet, mint száz lehetséges“ Kant R. V.<sup>2</sup> 627), ekkor nem is lehet a fogalomból a létre átmenni, ahogyan a Canterburyi érsek és még Descartes is tették, s ekkor belátjuk, hogy a *létezési ítélet* nem analitikus, hanem *synthetikus természetű*. Azaz nem elég a való létezéshez (realitas) a gondolat, hanem annak egészen specifikus hatása szükséges az öntudatomra, melynek folytán azt létezőnek elismerem.

Ha egyszer erről meggyőződünk, akkor a kérdés többé nem az: milyen tulajdonsága a tartalomnak teszi azt valóvá? hanem a megfejtendő problema így áll: milyen feltételek alatt lesz valami a) általában b) specializáltan valóvá? vagyis: mely feltételek mellett lesz a valóság belső vagy külső valósággá? És itt azután a projectio fogalma az, a mely a magyarázatot lehetségessé teszi; ez magyarázza meg, hogy a tárgy miképp *van* általában (a tartalomtól és különös jelentéstől eltekintünk) és miképp *van számunkra* különböző alakulatokban? Az utolsó fogalom, melyre a valami visszavezet, már most a tevékenység és a minőség. E kettő egymástól elválaszthatatlan;

a minőség valamit tesz, e nélkül nincs; minőséget ezen önállítás nélkül nem gondolhatunk, mert a minőség éppen egy tartalom, mely magát állítja; csak a *jelentése* különféle, az önfentartás actusa mindenkor egyforma. A lét ennél fogva magában = önállítás, positio, Setzung, Thätigkeit (I. G. Fichte). S valamint maga léte = önállítás, úgy mások léte az önmagunk általi tétel (Anmerkung“, „absolute Position“ Harbart).

## Beiträge zu einem philosophischen Wörterbuch

Aus KARL BÖHMS literarischem Nachlaß.

(Auszug.)

### Philosophie.

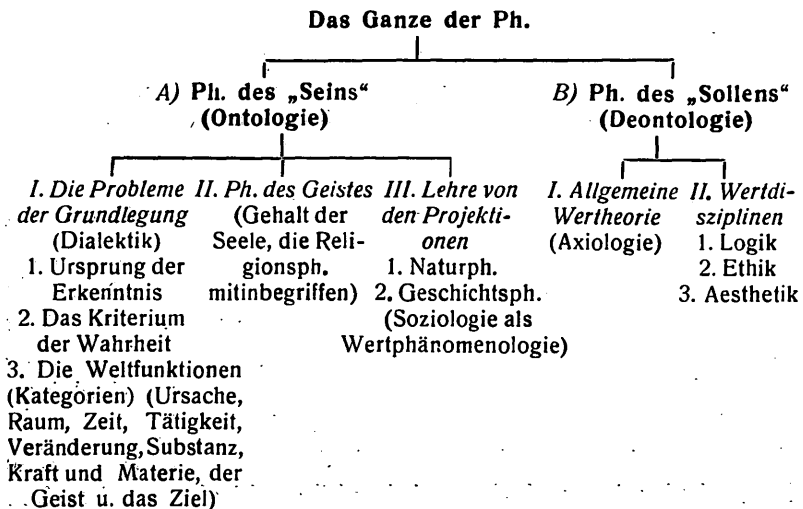
Die Geschichte des Begriffs Ph. lehrt, daß sich Ph. und Wissenschaft in ihrem Umfange vollständig decken; jeder Gegenstand der Erkenntnis gehört zugleich in den Bereich der Ph.

Die Gliederung des philosophischen Systems hängt nicht von unserer Willkür ab; die grundlegenden Disziplinen werden durch das innere Bedürfnis unserer Intelligenz projiziert. Daraus ergibt sich — trotz individueller Verschiedenheiten — eine durchgehende Übereinstimmung betreffs der Gegenstände deren Verhältnisse in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhange in der Ph. nachgebildet werden. Die Gegenstände, welche zu einer objektiven Einheit zusammenzufassen die Ph. berufen ist, sind: die von unserer Willkür unabhängige Wirklichkeit, Schöpfungen unseres Bewußtseins, und endlich die gemeinsame Wurzel der objektiven Wirklichkeit und der subjektiven Schöpfungen.

Das Verhältnis der Ph. zu den Einzelwissenschaften ist das des Insichfassens und der Determination. Zu den Allgemeinbegriffen gehören nämlich konkrete Erfahrungsbegriffe als die determinierten, untergeordneten Formen der ersteren. Jede Wissenschaft baut sich auf einer Reihe von Begriffsdeterminationen auf, weist also auf einen relativen Anfang (principium, ἀρχή) hin. Wer den Zusammenhang zwischen dem relativen Anfang und seinen Entwicklungen einsieht, der betrachtet seine Wissenschaft wissenschaftlich d. h. philosophisch. Dabei stehen

aber die Anfänge (Prinzipien) der einzelnen Wissenschaften auch miteinander in einem gewissen Verhältnis; Raum, Zeit und Bewegung, Materie und Kraft, die Schöpfungen des Geistes usw., weisen Koordinationsverhältnisse auf, die von der konkreten Wissenschaft nicht untersucht werden können. Über den konkreten Wissenschaften befindet sich also eine neue Wissenschaft, die Metaphysik (*prima philosophia*, Ph. im allgemeinen) als die Untersuchung der letzten Begriffe, die Lehre von der Wirklichkeit (Ontologie) und die Lehre von den Schöpfungen (Deontologie). Sie ist die Wissenschaft des Seins und des Sollens, die Wissenschaft von der Substanz und von den Werten.

Die Ph. ist die Wissenschaft selbst in ihrer höchsten Form, sie ist die vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis (H. Spencer *completely-unified knowledge*); das ist ihre wahre Selbständigkeit; ihr Fundament ist die Autonomie der Vernunft. Ihre Aufgabe kann nicht auf einen besonderen Gegenstand beschränkt werden, sie hat auch ihre eigenen Probleme, welche die Metaphysik behandelt; dabei hat sie aber auch eine weitergreifende Funktion: das Zusammenfassen sämtlicher Erkenntnisse in ein einheitliches Vernunftsystem. Und da auch jede Wissenschaft demselben letzten Ziele nachstrebt, so ist die Ph. jener zentrale Punkt, auf welchen die einzelnen Wissenschaften unwillkürlich hinstreben. System der Ph.:





### Werttheorie.

W. (Axiologie, Timologie, Güterlehre) ist diejenige Wissenschaft, die sich mit sämtlichen auf die „Werte“ bezüglichen Problemen beschäftigt. Ihre Hauptprobleme sind: 1. der psychologische Ablauf des Wertens, (Bewertens, Abschätzens) 2. der Maßstab der Werte, 3. Bestimmung des Wertes, 4. die Arten der Werte, und 4. ihre geschichtliche Entwicklung (Wertphänomenologie).

Das Werten ist ein psychologischer Prozeß, ein Urteilen durch die Prädikate: 1. angenehm oder unangenehm, 2. nützlich oder schädlich, 3. vollkommen oder mangelhaft, 4. schön oder häßlich, 5. gut oder böse, 6. wahr oder falsch. Das Subjekt des Urteils ist immer ein Gegenstand oder dessen Bild; sein Prädikat eine Veränderung im Subjekt, die entweder angenehm oder unangenehm, also ein Gefühl ist, z. b. „Die Hitze des Steins ist schmerzlich.“ In diesem Urteil ist noch kein Wert enthalten; als tatsächliche Verbindung eines objektiv Gegebenen mit einer subjektiven Veränderung, ist es von ontologischer Natur. Da aber das erste Motiv des Wertens immer ein solches Urteil ist, so kann es das Grundurteil des Gefallens genannt werden. Werten entsteht erst, wenn wir bei dem ontologischen Gefallen ein Maß anwenden, wenn wir z. b. das „schmerzliche“ Gefühl seiner Qualität nach beurteilen.

Werturteil ist also ein Urteil zweiten Grades: die Tatsache des Gefallens muß an etwas gemessen werden. Dieser an sich wertvolle Maß kann verschieden sein: Lust, Macht, Nutzen, Bildung; es muß sich aber in jedem Menschen befinden, denn sonst würden wir in dem Gegenstande nie einen Wert auffinden. Beim Werten ist das Prädikat die Lustempfindung, daher sind Lust oder Unlust die Indices der Werte. Den Genuß, den irgendein Gegenstand in uns verursacht, messen wir mit dem, was wir für uns wertvoll halten; als Resultat dieses Messens wird der Gegenstand von uns als schön, gut, nützlich bezeichnet. Die Wertung vollzieht sich also folgendermaßen: das Bild des Gegenstandes wird an unseren wertvollen Funktionen gemessen und der Wert der letzteren wird dann auf den lustbringenden Gegenstand projiziert.

Die Quelle des Wertens ist das Gefühl; in dem Grundur-

teil des Gefallens rührt das Prädikat vom Gefühl her. Dabei darf aber der Wert nicht mit der Lust identifiziert werden. Die Lust ist nur ein Index, sie zeigt den Wert im Gegenstand nur an, aber verursacht ihn nicht. Die Lust ist auch selbst wertvoll, sie ist aber weder der einzige, noch der höchste Wert. Sie dient auch daher beim Werten nicht immer als Maßstab, sie kann nur unter gewissen Bedingungen dazu benützt werden. Man gewinnt so viele Wertungsarten, und auch Werte, wieviele Maße man anwendet. Das wichtigste Problem der W. besteht darin, das Nacheinander im Auftreten der Maße aufzudecken. Ein solches Nacheinander kann auch erfahrungsgemäß festgestellt werden: den Dingen kann ein Wert zugeschrieben werden, weil sie Lust verursachen, — Hedonismus; weil sie nützlich sind — Utilismus; oder weil sie einen qualitativen Zug besitzen, der weder von dessen Verhältnis zum Subjekt, noch von dem zu anderen Objekten abhängig ist, sondern ein wesentlicher Bestandteil unserer eigenen Struktur ist — Idealismus. Dieses Nacheinander verliert aber seinen willkürlichen Charakter erst dann, wenn es gelingt nachzuweisen, daß die Wertung mit dem Fortschritt in der Entwicklung unserer Seele in einem kausalen Zusammenhange steht. Der Gang der Entwicklung der individuellen Seele zeigt einen tatsächlichen Fortschritt in den drei bezeichneten Wertungsstufen, als allein möglichen Wertungsarten. Denselben Fortschritt auf dem Gebiete der Geschichte der Menschheit aufzufinden ist Aufgabe der Philosophie der Geschichte.

Die Untersuchung des dialektischen Zusammenhanges der verschiedenen Wertungsarten, die Bestimmung ihrer Gesetzmäßigkeit sind unumgängliche Detailaufgaben der W. Erst nach derartigen Ausführungen wird es möglich den Begriff des Wertes zu bestimmen. Die Frage ist eigentlich in erster Reihe die: was und warum hat es für uns Bedeutung? In letzter Instanz schreiben wir unserem Bewußtsein Bedeutung zu. Diese Bedeutung des Bewußtseins besteht aber weder darin, daß es Lust verursacht, noch darin daß es nützlich ist, sondern in seiner Natur, wodurch es nützt und Lust bewirkt. Wertvoll ist daher nur die intelligente Natur des Ichs und so ist der letzte Träger des Werte das Geistige des Ichs. Der Wert ist eine aus der Selbstsetzung seiner realen Natur entspringende Aner-

kennung, d. h. der Wert ist die Anerkennung dessen, was für eine Bedeutung die Natur des Ichs inbezug auf das Leben des Geistes besitzt.

Die Arten der Werte sind: 1. nach den Grundrichtungen der Wertung *a)* der Genußwert, — Hedonismus, *b)* der Nutzwert — Utilismus, *c)* der Eigenwert — Idealismus. 2. nach den denselben zugrunde liegenden Auffassungsformen: *a)* Nutzwert auf grund vom diskursiven Denken, *b)* Selbstwert auf Grund der intuitiven Auffassung. Jener ist kausaler, phänomenaler, Mittel-Wert, dieser substantieller, noumenaler, ewiger Selbstwert. Die Arten des Nutzwertes sind *a)* individueller, *b)* sozialer Wert; Arten des Selbstwertes: logischer und ästhetischer Wert; der logische Wert kann wiederum intellektuell oder moralisch sein.

Die W. kann die logische Struktur der Werte auch in ihrer Entwicklung verfolgen und dann eine Phänomenologie der Werte bieten. Was wir unter Phänomenologie verstehen, das müßte den historischen Fortschritt der Wertung, das inhaltliche Nacheinander der herrschenden Ideen enthalten, also das, was gewöhnlich den Gegenstand der Philosophie der Geschichte bildet,

### Metaphysik.

Die Aufgabe der M. verschob sich im Laufe der Geschichte folgendermaßen: zuerts untersuchte sie die letzten, sinnlich nicht wahrnehmbaren Elemente der Wirklichkeit (*εἶδος*, Form) und klang so in der Theologie aus; dann aber die letzten Prinzipien der Erkenntnis, von denen sie annahm, daß sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen. In den metaphysischen Begriffen erblickte man daher die Formen der menschlichen Erkenntnis und so wurde die wissenschaftliche M. eigentlich eine Lehre von den Formen; eine formale M. Da aber die Philosophie durch die Form nicht erschöpft werden kann, sondern auch der Gehalt, der sich in der Form äußert, hineingehört, so ist auch die M. immer ein auf seine letzten Elemente zurückgeführtes Wissen, seinem Inhalte nach teils die Wissenschaft des Seins (Ontologie), teils die des Sollens (Deontologie). All das schöpfen wir aber formal wie inhaltlich aus uns; d. h. statt dogmatische Philosophie zu betreiben, versetzen wir unseren

Standpunkt in die subjektiv gegebene Wirklichkeit und bemühen uns diese in ihrer vollen Struktur zu verstehen. Die Frage lautet dann: Wie muß diese Wirklichkeit beschaffen sein, wenn darin die Bedingungen unserer Erkenntnis als reale Züge oder ontologische Faktoren enthalten sein können?

Der Inhalt der M. veränderte sich in der Geschichte nach den vorher angegebenen Standpunkten. Die Gesichtspunkte, nach welchen die Probleme der M. innerhalb dieser Wissenschaft behandelt wurden, erzeugten besondere metaphysische Richtungen, die auf die dogmatischen Systeme von großem Einflusse waren. Wenn nämlich die dogmatischen Systeme das einheitliche Bild der Wirklichkeit entwerfen wollen, gehen sie vom Seinsgrund der Dinge (Substanz) aus. So ist die Substanz nicht nur der die Teile des Systems beherrschende Grundgedanke, sondern die grundlegende Wirklichkeit, die sich in den Dingen in einer grenzenlosen Mannigfaltigkeit äußert. Dabei ist das Hauptproblem der M. das Verhältnis der Einheit und Vielheit, des Allgemeinen und Einzelnen und das des Unendlichen und Endlichen; und da hier von einem reellen Seinsgrund die Rede ist, so ist der Substanzgedanke das eigentliche Hauptproblem der M. Ihre erste Frage ist also: ist nur ein Seinsgrund, oder aber sind in dem Seinsgrund der Dinge qualitative und daher quantitative Unterschiede? Die Antwort kann nur folgendermaßen lauten: 1. der Seinsgrund ist überall einer oder, 2. neben dem Seinsgrund existiert noch etwas, das von ihm stammt und in Qualität von ihm verschieden ist. Daraus entstehen die beiden sog. theologischen Richtungen der M: der Henismus und der Dualismus. In beiden Fällen ist das Problem der Einheit und Vielheit, des Allgemeinen und des Einzelnen zu lösen; auch dann, wenn wir die einheitliche Kontinuität jenes Einen aufgeben und ein einziges Sein von unendlicher Zahl annehmen. Diese ontologische Schwierigkeit haftet allen Formen des Henismus und Dualismus an und setzt sich in der zweiten Disziplin der M., in der Kosmologie fort. Der Henismus kann nämlich die eine Wirklichkeit entweder 1. als bewußten, oder 2. als unbewußten Geist, 3. als Materie, oder 4. als die Einheit des Geistes und der Materie vorstellen — in allen Formen aber meldet sich das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen. Aber auch der Dualismus vermag das Haupt-

problem nicht zu lösen; durch den Theismus ebenso wie durch den Deismus wird die Frage nur vereinfacht: es ist nämlich nur der Akt der Schöpfung zu erklären. Die theologischen Richtungen des M. können also wegen ihrer methodischen Schwierigkeiten das philosophische System wissenschaftlich nicht begründen.

Bei den kosmologischen oder naturwissenschaftlichen Richtungen fragt sich: 1. was ist das Wesen der Wirklichkeit inhaltlich, und 2. welches ist die Form des Geschehens. Unter den monistischen Richtungen ist das Hauptproblem des Idealismus: wie kann neben dem Geist die Materie sein? das des Materialismus: wie kann aus der Materie Geist werden? Bei der Alternative befindet sich offenkundig der Idealismus in einer vorteilhafteren Lage. Von der konkreten Einheit des bewußten Geistes aus kann man nämlich durch sukzessives Weglassen der bewußten Züge zum allgemein Wirklichen (zum „einfachen Sein“) gelangen; die subjektive Anschauungsform ist dann gezwungen dieses als ausgedehnt aufzufassen. Trotzdem kann eigentlich keine der beiden monistischen Richtungen die durch die Erfahrung gegebene andere Wirklichkeit ableiten. Besitzt auch der Idealismus in dieser Beziehung einige Vorteile, so ist seine Lehre doch nicht so klar, daß man aus dieser Konzeption zu den exakten Messungen der Naturwissenschaften gelangen könnte. Daher greift die allgemeine Auffassung gewöhnlich zum Dualismus: gegeben ist der Geist und gegeben ist die Materie; die beiden Erscheinungsreihen sind miteinander in Verbindung zu bringen und so wird ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild gewonnen.

Das Geschehen kann in formaler Hinsicht entweder als ein kausales oder als ein teleologisches vorgestellt werden. Dabei erlaubt aber auch der Gedanke der Wechselwirkung und des Geschehens keine befriedigend-wissenschaftliche Lösung. Bei der Kausalität kennen wir nämlich weder die Tätigkeit, noch deren Übergang vom einen Wirklichen auf das andere, bei der Teleologie ist aber ebenso das Ziel, wie auch dessen Verwirklichung im Universum unerkennbar.

In der metaphysischen Form der *psychologia naturalis* haben sich die Hauptfragen immer 1. auf die Natur der Seele und 2. auf den Zusammenhang von Leib und Seele gerichtet und

so ist entweder eine monistische oder eine dualistische Psychologie geschaffen worden.

Der Jahrtausende lang dauernde Streit um die Probleme der dogmatischen M. ist erfolglos geblieben und so stellte sich die neuere M. auf eine erkenntnistheoretische Grundlage. Unsere Erfahrung ist das Resultat zweier Elemente: sie ist die Einheit von Inhalt und Form. Unmittelbar ist nur jener Inhalt gegeben, der unserem Geiste entstammt. Die Seele setzt nur so viele Inhalte in das Bild der Welt, als sie Erkenntnisfunktionen besitzt. Dabei sind aber auch die Formen die Funktionen der Seele. Das Material der Erkenntnis wird nur durch unsere Anschauung in ein Neben- und Nacheinander geordnet; der Zusammenhang der Dinge wird durch unseren Verstand in das Schema von Ursache und Wirkung gebracht; er ordnet die Bilder nach seinen Kategorien und weist ihnen ihrem logischen Wert gemäß, den Platz in dem Weltbild an. Dieses erkannte Weltbild; ist unser Weltbild; in dieser Welt finden wir auch für unser Tun gültige Gesetze; denn unter den wertvollen Dingen ist eine Stufenfolge, ein objektiv bestimmbares Nacheinander.

### **Ethik.**

Als Wissenschaft beginnt die E. est dort, wo man unter ihren Sätzen einen Zusammenhang auffindet und durch einen gemeinsamen Grundzug ein logisches Verhältnis unter ihnen herstellt. Dazu ist ein Grundgedanke nötig, aus dem all die einzelnen Sätze sich erklären; dieser Grundgedanke wird Prinzip, moralisches Gesetz (lex moralis) genannt. Das Prinzip ist zugleich der Maßstab (Kriterium), an dem der Grad der Sittlichkeit gemessen wird. Das Prinzip und die einzelnen moralischen Gesetze bilden die konstitutiven Elemente des ethischen Systems.

Die assoziierten, angeschlossenen Elemente sind: 1. psychologische, 2. metaphysische Teile. Sie sind der Unterbau der E. und sind für das ethische Prinzip nur von akzessorischer Bedeutung. Der psychologische Bestand bezieht sich teils auf die Aktion, teils auf ihre Auffassung und Beurteilung. Die metaphysischen Bestandteile suchen auf die Frage Antwort, ob die Sittlichkeit in dem Weltplan eine Rolle spielt und wie diese

Rolle beschaffen ist. Oder: warum ist die Tugend (das höchste Gut) gut? In diesem Zusammenhange tritt die Frage der Sanktion, der Verpflichtung in den Vordergrund.

Die Heteronomie sucht die Quelle der Verpflichtung entweder in der Natur, oder aber in einer Substanz ausserhalb derselben; die Verpflichtung läuft dabei in letzter Instanz in einen Zwang aus. Auf dem Standpunkte der Autonomie wird die Richtung der Tuns nicht vom Anderen bestimmt, sondern vom Handelnden selbst. Die höchste Stufe der Sittlichkeit kann nur durch die Autonomie, also durch das bewußte Verstehen des Eigenwertes des Ich erreicht werden. Diesen seinen Eigenwert erhält er durch zwei Züge: durch das Zweckvolle des Ziels und durch die Selbstbestimmung der Verwirklichung. Solange die Intelligenz zu dieser Einsicht nicht gelangt, besteht ihre Sittlichkeit nur in der sozialen Brauchbarkeit. Erst mit dem Gedanken des Eigenwertes tritt die wirkliche E. auf; sie mißt nämlich die Sittlichkeit des Menschen an dem darin verwirklichten Grad der Intelligenz, und so gebührt ihr ein wirklich kosmischer, ewiger Wert.

Die Geschichte der E. ist im allgemeinen die Geschichte der Sitten.

### **Kausalität.**

Es gibt Erscheinungen, welche nicht nur immer nacheinander auftreten, sondern auch notwendig zusammengehören; von den letzten sagen wir, daß sie zueinander im Verhältnis der K. stehen. Momente des Kausalitätsbegriffes sind also: 1. zwei Erscheinungen, von denen die eine Ursache (causa), die andere Wirkung (effectus) ist, 2. die beide verbindende Tätigkeit, die Verursachung (causatio), 3. die Einheit des 2. Momentes, d. h. das Verhältnis der Kausalität (causalis nexus), 4. das Gesetz dieses Verhältnisses, das Prinzip der Verursachung (princ. causalitatis).

Die Tatsache der K. wird immer durch die Erfahrung geliefert, aber die kausale Auffassung selbst ist eine logische Funktion. Das Prius im kausalen Verhältnis ist kein zeitliches, sondern ein Wert-Prius. In diesem Sinne ist die Ursache immer — auch bei der zeitlichen Auffassung — das Vorausgehende.

Die inhaltliche Beschaffenheit des Verhältnisses Ursache und Wirkung hat seine Schwierigkeiten. Wie auch immer das Verhältnis aufgefaßt wird, K. setzt immer zwei Glieder, dessen eines (Ursache) durch Tätigkeit eine Veränderung in der Tätigkeit des anderen (Wirkung) hervorbringt. Schon diese formalen Schwierigkeiten weisen darauf hin, daß die K. keine einfache Tatsache der Anschauung, sondern ein zu den Tatsachen tretender Zusatz ist:

Die K. ist eine Form der Selbsterhaltung, die unser Verstand zur Welt der objektiven Bilder hinzufügt, da ihre Selbstverwirklichung ohne diese Form undenkbar wäre. Dieser subjektive Zwang bringt es mit sich, daß wir auch die Welt nicht anders denken können, als ein Netz von kausal zusammenhängender Wirklichkeiten. Gerade darum hat die K. außer den sinnlichen Daten keine Anwendbarkeit und keinen Sinn; wir beziehen unsere Veränderung auf eine vorausgehende und setzen diese intellektuelle Aktion als Tätigkeits-Verknüpfung zwischen die zwei Erscheinungen — daß diese aber auch unabhängig von unserer Auffassung auf diese Art aufeinander wirkten, das meinen wir nur, ohne es beweisen zu können. Mit einem Bilde: der Einzelne ist mit unendlich vielen Tätigkeiten umgeben, in deren Mittelpunkte das Ich steht. Überall rückt die fremde Macht an uns und wir werfen das Beschränkende nach unserem besten Können zurück. Was wir zurückgedrängt haben, das ist die Ursache unseres Gebundenseins. Wir verbinden dann dieses Bedrängtsein und seine Ursache mit der reagierenden Tätigkeit unseres eigenen Ichs, und spinnen dasselbe Netz um die Dinge. Est ist unser Netz, wir haben es um unsere Bilder gesponnen. Das subjektive Bild können wir auch zum Verstehen der äußeren Wirklichkeit anwenden und wir können es uns vorstellen, daß sich die unendliche Macht die einheitliche Geistigkeit unter den reellen Dingen ebenso verbreitet, wie die projizierende Tätigkeit des Ichs zwischen Ursache und Wirkung.



### **Ursache.**

Jede Bestimmung der Ursache zeigt, daß sie ein korrelativer Begriff ist, sie ist nur im Verhältnis zur Wirkung verständlich; der Sinn ihres formalen Seins steckt in diesem Zusammenhange. U. ist etwas, das eine Wirkung ausübt, Wirkung ist etwas, das eine U. hat. Zur U. wird etwas dadurch, daß es etwas hervorgebracht hat, was nicht existierte. Zum Wesen der U. gehört also, daß sie eine Tätigkeit ist. Der Begriff der U. enthält also nur die Tätigkeit und das Verhältnis zur Folge. Zu dieser hohen Abstraktion gelangte aber das Denken erst spät. Ausgehend von den verschiedenen konkreten Formen der Kausalität, setzte es verschiedene U.-n. Einerseits wurde das Denken dadurch irregeführt, daß es die U. auf das Sein und nicht auf die Veränderung bezog, anderseits vermischte es die Frage mit inhaltlichen Bezügen, und endlich betrachtete es die verschiedenen Gesichtspunkte der kausalen Auffassung als verschiedene U.-n. Daher die große Mannigfaltigkeit, die wir in den Ausführungen über die überall gleiche U. finden.

Die wichtigsten Unterscheidungen in der Geschichte des Problems sind einerseits die *causa efficiens* und *materialis* und anderseits die *causa fiendi* und *cognoscendi*.

### **Projektion.**

In philosophischer Bedeutung gebrauchte diesen Ausdruck zuerst der Verfasser dieser Zeilen (1870. *Der Mensch und seine Welt* Bd. I. S. 27.). In diesem Sinne ist die P. mehr als ein psychologischer Begriff, sie ist mit einem gewissen metaphysischen bzw. erkenntnistheoretischen Standpunkt gegeben. Wenn wir nämlich als den einzigen Gegenstand unserer Erkenntnis das Bild betrachten, und der Auffassung sind, daß das Charakteristische der Wirklichkeit die Tätigkeit ist, so daß also die Materie kein primärer sondern ein abgeleiteter Begriff ist, so fragt es sich: wie werden unsere Bilder zu Gegenständen? Die Antwort heißt dann: wir projizieren unsere Bilder als Dinge in die Welt.

Der Begriff der P. erklärt uns wie der Gegenstand überhaupt und in seinen verschiedenen Geformtheiten für uns

ist. Die letzten Begriffe worauf das Etwas zurückführt, sind die Tätigkeit und die Qualität. Beide sind unzertrennbar; die Qualität tut etwas, ohne diese Selbstsetzung kann sie nicht gedacht werden, denn Qualität ist eben ein Inhalt, der sich selbst setzt. Nur ihre Bedeutung ist verschieden: der Akt der Selbstsetzung ist allemal gleich. Das Sein in sich ist also = Selbstsetzung, Position, Setzung, Tätigkeit. Und da ihr eigenes Sein = Selbstsetzung ist, so ist das Sein der Anderen eine Setzung durch uns selbst („absolute Position“, Herbart.).

